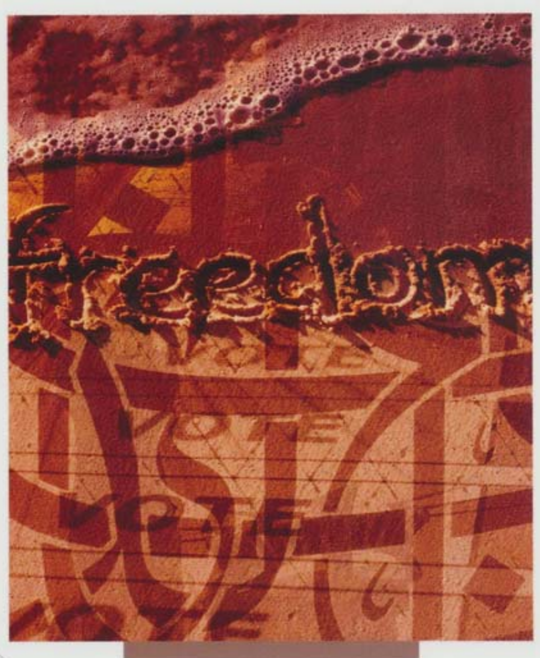




أشواق الحُريّة

مُقاربة للموقف السلفي من الديمقراطيّة





نواف القديمي

تقديم

د. أحمد الريسوني　　محمد الحسن بن الددو



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING



أشواق الحُرّيّة

مُقاربة للموقف السلفي من الديمقراطيّة

نواف القديمي

تقديم

د. أحمد الريســوني   محمد الحسن بن الددو



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

أشواق الحُريَّة

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

القديمي، نواف

أشواق الحرية: مقاربة للموقف السلفي من الديمقراطية / نواف القديمي.

١٥٢ ص.

ISBN 978-9953-533-80-3

١. الديمقراطية والإسلام. أ. العنوان.

320

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى: المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٩

الطبعة الثانية: مركز المعرفة للتنمية الفكرية، صنعاء، ٢٠٠٩

الطبعة الثالثة: دار الكلمة، القاهرة، ٢٠١٠

الطبعة الرابعة: الدار العثمانية، عمّان، ٢٠١٠

الطبعة الخامسة: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٢

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧(١-٩٦١)- ٢٤٧٩٤٧(٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

تقديم الشيخ د. أحمد الريسوني

رسالة (**أشواق الحرية**) للأخ الأستاذ نواف القديمي، من الكتب الشيقة التي تبعث في قارئها أشواقاً عديدة، منها (أشواق القراءة ولذتها). فلذلك لم أجلس على هذه النسخة الجديدة للكتاب أكثر من جلستين، ولولا الضرورات الاعتيادية لما فارقته في الجلسة الأولى حتى أطويَ صفحته الأخيرة.

فالكتاب شيق وجذاب من عدة وجوه، أقتصر منها على وجهين جامعين هما: قضيته، وطريقته.

فأما قضيته:

فهو يتناول قضية هي الآن صُلب المعمعة التي نعيشها وتعيش فيها دُولنا وشعوبنا ونُخبنا الشرعية والدعوية والسياسية والثقافية والإعلامية. وهي قضية تتعدد مفرداتها وتعبيراتها القولية والفعلية، ولكنها في البدء وفي الختام ذات منبع واحد ومصب واحد. إنها قضية تدبير شؤون الحكم والعلاقة بين الحاكمين والمحكومين.

على أن قضية تدبير الحكم وتنظيم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين، ليست مجرد «قضية مهمة»، بل هي بدون شك أُمُّ القضايا. فهي قضية تنعكس - إيجابا أو سلبا - على الدين والدنيا، وعلى التقدم والتخلف، وعلى العلم والفكر، وعلى الأخلاق والأرزاق، وعلى العدل والظلم، وعلى الوحدة والفُرقة، وعلى الأمن والاستقرار، أو التفكك والانهيار.

فهذه هي القضية الكبرى، التي تعالجها هذه الرسالة الصغرى (أشواق الحرية). ولا أريد في هذه الكلمة أن أتحدث في بعض مسائل الكتاب، ولا أن أثقله بمزيد بيانٍ أو تأييد. فحسبنا أن هذا الكتاب الجذاب هو الآن بين يدي قارئه، وقراءته الشيقة لا تحتاج إلى أكثر من جلسة أو جلستين.

وأما طريقته:

فأعني بها طريقة العرض والمعالجة والنقاش. فهذا الجانب يمتاز ــ أولاً ــ بدرجة عالية من الوضوح والقصد، ومن السلاسة وبراعة التدرج والتسلسل.

كما يمتاز - ثانياً - ببرودته التي يُغبط عليها، خاصة في الجزيرة العربية ذات الحرارة المعروفة. فبرغم كون القضيةِ موضوعِ الكتاب حاميةَ الوطيس شديدةَ الحساسية، عميقةَ الخلاف، وخاصة في الساحة السعودية، فإن صاحب (أشواق الحرية) يجعلك تحس أنك في جلسة حوارية، أخوية حميميّة، ضاحكة مُستبشرة، هادئة مثمرة. ليس فيها توتر ولا تشنج، ولا تجريح ولا اتهام، ولا تشهير ولا تكفير...

فالحقيقة أن الكتاب - بأسلوبه هذا - يقدم لنا درساً راقياً في أدب الاختلاف، وطلبِ التفاهم والائتلاف، قبل أن يقدم لنا رأيا في السياسة ونظام الحكم.

أحمد الريسوني
أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة بجامعة
محمد الخامس بالرباط
مدير مشروع مَعْلَمَة القواعد الفقهية والأصولية

تقديم الشيخ محمد الحسن بن الددو

الحمد لله،،

اطلعت على كتاب (أشواق الحريّة) فأعجبني فيه تجرّد صاحبه وتسلسل أفكاره وعدم مُصادرته لرأي الآخر، وبحثه عن الحقيقة من خلال أسئلة مُتسلسلة تسلسلاً منطقيّاً رائعاً، كلُ سؤالٍ منها يأتي في وقته المُناسب مع فحصٍ دقيقٍ للبدائل يوصل إلى جوابٍ مقنع.

ورأيي أن الكتاب مُهم، ولا يحتاج إلى تقديمٍ بل إلى زيادة تأصيل - مع أن تأصيله جيد - والله يجزي صاحب الكتاب أحسن الجزاء.

محمد الحسن بن الددو
رئيس مركز تكوين العلماء

مقدمة الطبعة الخامسة

في مجتمعنا.. يبدو أن سؤال الديمقراطيّة غدا أكثر إلحاحاً مع مرور الزمن.. ففي الوقت الذي شهدنا فيه شعوباً عربيّة تثور وتحتج من أجل حُلُم الحُريّة والديمقراطيّة.. ما زال الجدل حول شرعيّة النظام الديمقراطي يستهلك مساحة واسعة من فضائنا الثقافي.. وإذا كان الربيع العربي بزخَمِه الروحي المُلهم قد نجح في تبديد كثيرٍ من الحواجز الوجدانيّة تجاه هذا النِظام، وأزال بعض الهواجس حول حقيقة انحياز الشعوب للفكرة الإسلاميّة حتى في أكثر الدول ضخّاً وتكريساً للعلمانيّة.. إلا أن المُمانعة مازال لها حضورها في الوسط الشرعي.

كتاب أشواق الحُريّة كان ومازال مجرد مُساهمة متواضعة في سبيل إيضاح بعض مناطق الالتباس والريبة، وتأكيد شرعيّة النظام الديمقراطي بآلياته ومؤسساته، باعتباره أفضل وسيلة (مُتاحة) لتحقيق المبادئ الشرعيّة في هيمنة قيم العدل، والمساواة في الحقوق، ورقابة الأمّة على أداء السُلطة، والحد من تغوّل أذرعة الحُكم في مفاصل المُجتمع.. وهو نِتاج حِواراتٍ طويلةٍ جرت في الوسط الشرعي السعودي بين عامي ٢٠٠٦م و٢٠٠٨م.

ورغم أنني ذكرتُ في الكتاب أن الغالبيّة الساحقة من الإسلاميين بحركاتهم وشيوخهم قد تلقوا النِظام الديمقراطي بالقبول.. إلا أن البعض مازال مُصراً على اعتبار هذا الموقف (شاذاً) و(خطيراً) و(كفرياً) ومحدود الانتشار!

في هذه الطبعة من الكتاب قمتُ بإجراء بعض التطويرات، وإضافة ما يُقارب الـ ٢٠٪ من حجم الكتاب.. وكانت أكثر المسائل التي حرصتُ على توضيحها، ليس فقط تأكيد أن الغالبيّة الساحقة من الإسلاميين يقبلون بالانتخابات وفصل السُلطات وتداول السُلطة - وهي مسائل بات يقبل بها كثير من الأوساط السلفيّة المُحافظة - بل التأكيد أن غالبيّة العُلماء والحركات الإسلاميّة يقولون باحترام خيارات الشعوب أياً كانت - وإن كانوا يختلفون معها - وأنهم ضد أن تُفرض الشريعة على الشعوب بالقوّة والإجبار.. فأوردتُ تأييد عددٍ من العُلماء المُعاصرين والحركات الإسلاميّة والمجامع الفقهيّة لهذا الأمر، وذكرتُ بعضاً من أدلّتهم وتأصيلهم لهذه المسألة.. وفي سبيل مزيدٍ من التأكيد، طلبتُ من شخصيّةٍ لها حضورها المرموق والمُعتبر في الأوساط الشرعيّة، هو فضيلة الشيخ الأصولي د.أحمد الريسوني، بأن يتكرَّم بكتابة مقدمةٍ لهذا الكتاب.. وقد تفضّل الشيخ مشكوراً بذلك.

أيضاً طلبتُ من الصديق د.علي حمزة العمري أن يتكرَّم بعرض الكتاب على فضيلة الشيخ محمد الحسن بن الددو، كي يُفيدني برأيه وملاحظاته قبل النشر.. فأرسل لي د.العمري مشكوراً تقديم الشيخ للكتاب.. كما قدَّم الشيخ الددو أيضاً مُلاحظتين فنيتين على الكتاب..

الأولى أنه لم توضع البسملة في مقدمته - وضعتها بعد تنبيهه -، والثانيّة أن الكتاب لم يضع هوامش لتوثيق المعلومات كما هو مُعتاد في البحوث العلميّة، بل تم دمج هذه المعلومات التوثيقيّة في المتن.. وقد شكرته على ملاحظتيه وعلى إشادته التي أقدِّرها كثيراً.

إنَّ تحرُّر الأمّة، وامتلاكها لناصية قرارِها ومصيرها، بات مطلباً شرعيّاً وإنسانيّاً.. وغدا حُلُماً تهتف به الشعوب في ميادين التحرير وساحات التغيير.

٢ ربيع الأول ١٤٣٣هـ
٢٥ يناير ٢٠١٢م
القاهرة

فاتحة،،

عن الديمقراطية .. عن إرادتنا المسلوبة

أظنني لم أعد قادراً على إخفاء ضجري من رفاهية التنظير البارد في الصالونات الثقافية والكتابات الصحفيّة.. فمتعة الحديث عن تعميق الفلسفة الأخلاقية لعمانويل كانط في المُجتمع، والخدر اللذيذ المُصاحب لاستعراض تحولات موقف سبينوزا من اللاهوت. ولمعة العيون التي تأتي على وقع ترتيل أسماء فوكو وسوسير ودريدا وألتوسير. أو نضالات الدفاع عن موقف ابن تيمية من فناء النار. وفرد المطوّلات لإثبات وهمية شخص القعقاع بن عمرو التميمي.. كل ذلك يبدو لي مجرد شغفٍ في البحث عن مُتعة لذيذة هادِئة، قد تأتي عند أحدهم مع قراءة تأملات ليفي شتراوس في كتاب، وقد تأتي عند آخر مع متابعة مهارات رونالدينو على المُستطيل الأخضر.

أدرك أنني بذلك أدخل ـ عند البعض ـ في اللائحة السوداء لـ(مُزدري الثقافة)، وأعرف أنني قد أسمع مواعظ باردة من قبيل (دور الوعي الفلسفي في خلق أرضية معرفية تُعطيك أدواتٍ للتعامل المنهجي مع تعقيدات الواقع ....الخ)!.

رغم أنني أدرك دور التنظير المجرد المتعالي في تنمية العقل البشري المفكّر. ولكنه في الأزمنة المُلتهبة، يكون نوعاً من البذخ الفكريّ المُستفز.. أشبه بمن يفتح معهداً لتعلّم أصول الإتيكيت وسط قِطاع غزة المكتظ برائحة البارود!

في هذا الزمن الرديء، يتجلى الفرق واضحاً بين (الفلسفة) حين تكون استعراضاً لـ (تاريخ الجنون) لفوكو، و(تاريخ الأسطورة) لآرمسترونغ، و(الجمال) لكروتشي. والفلسفة حين تُنتِج (العقد الاجتماعي) لروسو، و(روح القوانين) لمنتسكيو، و(رسالتان في الحكم) لجون لوك.

هو ذات الفرق بين (الفلسفة الناعمة) المسترخية الباردة، و(فلسفة التغيير) التي تحقن وقود العمل في أوردة الحالمين بعالم أفضل، تلك التي تحدث عنها ماركس حين قال جُملته الشهيرة: **(كل ما فعله الفلاسفة هو تفسير العالم بطرق مختلفة.. المُهم هو تغييره)**.

* * * *

حين نتحدث عن الديمقراطية، فنحن نتحدث بالضرورة عن نزيفنا المُشتعل دوماً في فِلسطين، وفي بقيّة أوصال الجسد الإسلامي المُنهك.. عن كل أوجاعنا المُتنامية ونحن نرقب هذه الوحشية والدمار والإمعان في الإذلال وهتك الكرامة، ولا نملك حيال ذلك إلا تسويد بيانات الإدانة، وتحبير مقالات الرِثاء، والنوح على آلامنا المكتومة.

حين نتحدث عن الديمقراطية، فنحن نتحدث عن إرادة الشعوب المسلوبة، وعن غضبنا الذي لا رجع لصداه، وعن حناجرنا المبحوحة وهي تصرخ بمن لا يسمعها، وتناشد من لا يُقيم لها وزناً.. ولنا أن نحلُم ساعتها ونتساءل: **ماذا لو كان القرار بيد الشُعوب؟ ماذا لو كانت تلك الحكومات مُنتخبة، تُرهف السمع لمطالب الناخبين وهمومِهم؟**

حين نتحدث عن الديمقراطية، فنحن نتحدث عن التغيير، عن إصلاح أوضاعنا المُتداعية، عن التنمية الاقتصاديّة المُعاقة، عن الشعوب العربية الفقيرة المسحوقة وهي ترقب سدنة الحكم في النعيم المُقيم. وعن الشعوب العربية الغنيّة ـ نسبياً ـ وهي ترى نزف ثرواتها النفطيّة، وتفكر بصوت خفيض (**وماذا بعد انتهاء النفط؟**).. هو حديثٌ عن الاستبداد والفساد والظُلم والاستئثار.. حديثٌ عن إدراك ما يُمكن إدراكه، والنجاة بمن لم يجتاحه الغرق.

* * * *

عندما بدأتُ برصد الاعتراضات المدوّنة في الكتب والدراسات حول شرعيّة النِظام الديمقراطي، وشرعتُ في كتابة تعليقات سريعة عليها، تراكمت عندي مادة طويلة، جاوزت ضِعف ما هو منشور هنا، وغدت هذه المادة أطول بكثير من المِقدار الذي كنتُ أفضّله للنشر.. لذا عُدت إليها مُجدداً لأتجاوز عن بعض التفاصيل، وألغي بعض الفقرات، وأشطب كثيراً من النقولات والشواهد، وذلك سعياً وراء اختصارٍ أرجو ألا يكون مُخلاً.

لذلك تجدر الإشارة ابتداءً إلى أن الحديث هنا هو عن الإطار النظري للفكرة الديمقراطية. حيث لم أتطرّق للتطبيقات المُتعددة لهذه الفكرة، لكون ذلك يستدعي حديثاً مطوّلاً ومُنفصلاً. كما تجاوزت كثيراً من المقدمات المفهوميّة عن نشأة الديمقراطية وتطورها وصورها وهياكلها وتنوعاتها ومؤسساتها، لأن كل ذلك خارجٌ عن دائرة النقاش الذي يتمحور حول (مشروعيّة النِظام الديمقراطي)، فضلاً عن عدم الرغبة بـ (تسمين) هذا الكتاب.

بقي أن أشير في هذه المُقدمة إلى أنني توقفت زمناً أمام مفردة (الديمقراطية)، لأنني وجدت نفوراً عند البعض من المُصطلح أكثر مما هو من المفهوم والفِكرة. فحاولت للحظة أن أضع صيغة أخرى تشير إلى ذات المضمون (كالنظام الانتخابي أو النظام النيابي) ولكنني وجدتها مصطلحاتٍ لا تفي بكل المضمون، وقد تُشير عند البعض إلى دلالات محدودة يتجاوزها النِظام الديمقراطي.

ولأن أغلب الحركات الإسلامية ـ بتنوّعها ـ قد تلقت (النظام الديمقراطي) بالقبول والرضا والمُشاركة والتجويز. فقد قررت أن أستخدم ذات الاصطلاح. آملاً من القارئ الكريم أن يتجاوز عن مشكلة الاصطِلاح، إلى التّمعن في المُكوّنات والمضامين.

نواف القديمي

Nawafaj76@yahoo.com

أيُّ سلفيّة .. أيُّ ديمقراطيّة

يستدعي العمل البحثي عادة تحديد ماهيّة المصطلحات التي يدور عنها البحث، وأطرها الدلالية، وتنوع تفسيراتها في الحقل المعرفي.. فإذا كان الحديث هنا عن موقف (السلفيّة) من (الديمقراطية)، فيلزم حينئذٍ الحديث ـ ولو باقتضاب ـ عن طبيعة السلفيّة التي أقصدها، والديمقراطيّة التي أتحدث عنها.

ولا شك في أن كِلا المفهومين ينطويان على تبايُنات في التعريف والدلالة، وربما يستغرق استعراض التطور النظري والمُحدد الدلالي لكِلا المُصطلحين صفحاتٍ مُطولةٍ قد تأخذ منحى أكاديمياً صِرفاً لا أحبذ التوغل فيه.. كما أن هذه الدراسة المُختصرة ليست هي المساحة المُلائمة لهذا القدر من التفصيل. لذا سأكتفي باستعراضٍ سريعٍ لدلالة كِلا المفهومين.

في الوسط المعرفي تُشير مفردة (السلفيّة) إلى عدة دلالات. فهي تُستخدم أحياناً للإشارة إلى منهجية الاتكاء المرجعي على التراث ـ أيّ تراث ـ ويُضادّها وفق هذا التعريف مفردات (تقدمي) و(طليعي) و(تحديثي) وسواها.. ووفق هذا التعريف الذي يستخدمه كثيرٌ من

الباحثين في العالم العربي ـ كجورج طرابيشي وعزيز العظمة وسواهما ـ وفي الدوائر البحثيّة الغربيّة كذلك، يُمكن إطلاق صفة (السلفيّة) حتى على من يقف خارج إطار الفِكرة الإسلامية. فيُقال مثلاً (ماركسي سلفي) أو (قومي سلفي) أو (إسلامي سلفي) ...الخ. ويُقصد بهذا الوصف الإشارة إلى من يلتزم بالأقوال المؤسِسة في المذهب أو المدرسة أو الحِزب الذي ينتمي إليه، ولا يميل إلى الرؤى الاجتهاديّة التجديديّة.

وفي منحى آخر، يستخدم بعض الباحثين العرب ـ كمحمد عابد الجابري وفهمي جدعان وسواهما ـ وبعض الباحثين الغربيين مُفردة (السلفيّة) في إشارة إلى كل التيارات والمدارس والحركات الداخلة في الإطار الإسلامي.. فهم يعتبرون أن كل (إسلامي) هو (سلفي) بالضرورة، باعتبار ارتباطه بنص مؤسِس قديم هو (الكتاب والسنّة)، بحيث يُمثِّل هذا النص نقطة ارتكاز ومِحور إجماع لدى كل التيارات الإسلامية، من أقصاها إلى أقصاها.. وبهذا المعنى تكون كل التنوّعات الفكريّة والحركيّة الإسلاميّة، كجماعة الإخوان بمدارسهم، والتيارات السلفية التقليدية والحركيّة، والتيارات الجهادية، وجماعة التبليغ، وحزب التحرير، والحركات التي تجاوزت الأطر التقليديّة للإخوان، كحزبي (العدالة والتنمية) التركي والمغربي و(النهضة) التونسي و(الوسط) المصري وسواهم. أن كل هذه التيارات والحَركات هي سلفيّة صميمة، وأن تبايناتها لا تعدو أن تكون مجرد تنوعات داخل الإطار السلفي.

أما في الداخل الإسلامي فتحمِل مُفردة السلفيّة دلالات أكثر

تحديداً، بحيث يخرج من دائرتها كثيرٌ من الحركات والأحزاب والجماعات الإسلامية.. فهي تُشير باختصار إلى المدرسة الفكريّة التي تُمثِّل الامتداد الطبيعي لمدرسة أهل الحديث، من حيث المُحدد العقدي التفصيلي، ومن حيث طبيعة التمحور حول النقاء العقدي في التعامل مع المُختلفين داخل الصف الإسلامي. ثم من حيث الاعتماد على مرجعية السلف في التعاطي مع كل القضايا الفقهيّة، حتى تلك المُستجدّة والحادثة، بشكل لا يتم الخروج عن الآراء التي كانت سائدة عند السلف، وتُقاس المُستحدثات والنوازل على أصول سابقة. فإذا اختلف السلف على قولين، فلا يجوز إحداث قول ثالث، وهكذا.

وهذا الاستخدام الأخير لمصطلح السلفيّة بات هو الأكثر شيوعاً واستخداماً في الأوساط الإسلامية وخارجها. رغم أن مفردة السلفيّة ـ بهذا المعنى ـ هي حديثة الاستعمال. وكان الشيخ ناصر الدين الألباني رحمه الله هو أبرز من ضخّ هذا المصطلح بكثافة في الأوساط الشرعيّة.

وإذا ما تحدثنا عن السلفية باعتبارها مدرسة داخل الصف الإسلامي- كما في التقسيم الثالث ـ فيمكن الإشارة السريعة إلى بعض تنوعاتها الداخلية.. وذلك بتقسيمها وفقاً للآتي:

سلفيّة تقليديّة: وتنطوي تحتها التيارات السلفيّة الرسميّة ـ القريبة من السُلطة ـ، وكذلك الشخصيّات والمجموعات السلفيّة المُستقلّة. إضافة للكثير من التيارات الجهادية غير المُنظّمة، وذات المنحى التكفيري.

سلفيّة حركيّة: ويُمثلها عدد من الحركات والجماعات المُمارِسة للعمل الحركي المُنظّم. كالجماعة الإسلامية وجماعة الجِهاد المصريّتين، والحركة السلفيّة في الكويت، وجمعيّة الأصالة في البحرين، وجبهة الإنقاذ في الجزائر، والسلفيّة الحركية في السعودية.. وغيرها.

وبالطبع ثمة تداخل بين السلفيّتين (التقليدية) و(الحركية) في بعض المسارات، وبشكل يبدو أكثر وضوحاً عند التيارات السلفيّة الجهادية، التي هي ـ في كثير من الأحيان ـ خليطٌ من حركيين وتقليديين.

ووفقاً لهذا التعريف المُختصر، يمكن الإشارة إلى أن الموقف العملي للتيار السلفي من النِظام الديمقراطي لا يخرج عن إطارين:

الأول: هو رفض المشاركة بالعمليّة الديمقراطية، إيماناً بعدم مشروعيّتها، وأنها تتنافى مع أصول الإسلام.

الثاني: هو المُشاركة في العملية الديمقراطية تحت لافِتة (المصلحة) أو (الضرورة)، مع الاعتراض على أسُس النظام الديمقراطي واعتبارها مُناقضةً لأصول الإسلام.

ولكوني لستُ معنيّاً في هذه الدراسة بالتوسّع في توضيح المُحددات العقدية والسياسية للمنظومة السلفيّة. فإن المُهم هنا هو الإشارة إلى أن التيار السلفي ـ المُشارك والمُقاطع للعمليّة الديمقراطية ـ يكاد يتّفق على مجموعة من الاعتراضات والردود على الفِكرة

الديمقراطية، وقد وردت هذه الاعتراضات في عدد من الدراسات والفتاوى والمقالات. وما يعنيني في هذه الصفحات من جهةٍ هو نِقاش هذه الاعتراضات وتقييمها والتعليق عليها. ومن جهة أخرى تقييم موقف التيار السلفي ـ في السعودية بالذات ـ من قضايا الحقوق والعدالة، وموقع هذه القضايا في قائِمة أولوياته.

* * * *

وإذا كان الحديث عن السلفية طويلاً ومُتشعِّباً.. فإن الحديث عن الديمقراطية، وتطوّرها المفهومي، ومُحدداتها الدلالية، هو أمر أكثر اتساعاً وتشعُّباً.

لذا أود تكثيف الحديث عن الديمقراطية وفق هذه المُحددات المُختصرة الآتية:

ـ الديمقراطية في أساسها تقوم على مبدأ عام، يتمحور حول: عدم مشروعية استخدام العنف في التغيير السياسي، واللجوء فقط إلى الوسائل السلميّة المدنيّة في التغيير.

ـ أنها تنطوي على مؤسسات سياسيّة (برلمان، سُلطة قضائيّة، سُلطة تنفيذيّة، أحزاب، نقابات ....الخ)، وتُشكِّل هذه المؤسسات هيكليّة السلطة السياسية. وتنطوي أيضاً على آليات واضحة لكيفية اختيار المسؤولين والقادة وممثلي الشعب ـ وذلك عن طريق العمليّة الانتخابيّة ـ، وعلى آليات وأنظمة لإدارة الخلاف والصراع السياسي بين المشروعات المُتضادة والرؤى المُتباينة والأحزاب المُختلفة.

ـ أنها توجب تطبيق مبدأ (فصل السُلطات)، بحيث يضمن النظام السياسي استقلال السُلطات الثلاث (التشريعيّة والتنفيذيّة والقضائيّة) عن بعضها البعض، وذلك لضمان أن تعمل كل السُلطات بنزاهة وحياديّة، وأن تكتمل دورة العمل السياسي بشكل مُتجانس، بحيث تكون أداة التنفيذ (الحكومة) خاضعة لمُراقبة ومُحاسبة (البرلمان)، وكِلاهما محكومان بأنظمة دستورية صارمة تضمن (السُلطة القضائية) عدم خرقها وتجاوزها.

وربما تجدر الإشارة هنا إلى المشكلة الكامنة في شغف كثير من الناقدين بالبحث عن جذر فلسفي أو بُعد ديني للنظام الديمقراطي، بغية جعله أقرب للأيديولوجيا المحمّلة بمضامين فكرية وعقائدية، لا أن تكون مجرد آليات للاختيار وأُطُر لتنظيم الخلاف السياسي وإدارة السلطة. وذلك طبعاً بهدف تسويغ رفض الديمقراطية وزعم مُناقضتها للشريعة.

رغم أن كثيراً من دارسي النُظم السياسية، إضافة إلى كمٍّ كبيرٍ من النصوص الفلسفيّة الغربية الشارحة للنظام الديمقراطي تُؤكد على الطابع الأداتي الإجرائي لهذا النِظام. فقد أكد (جون لوك) على الطابع الإجرائي للديمقراطية حين عرّفها بأنها: (حق الأكثرية التي اكتسبت سُلطة الجماعة في استخدام تلك السُلطة لتشريع القوانين وتنفيذها). وذلك بمعزل عن عقيدة وثقافة هذه الأكثريّة، وبمعزل عن الدستور الذي ستقوم هذه الأكثريّة بإنتاجه.

ويُقرر لوك أيضاً أن فكرة الدخول في المجتمع الديمقراطي تعني

التنازل عن الحريّة والمُساواة والقرار التنفيذيّ الذي هو مِلك للإنسان الطبيعي خارج المُجتمع. ليتم تسليم كل ذلك إلى سُلطة المُجتمع، بحيث يقوم المُشرّع ـ وهو المجلس المُنتخب ديمقراطياً ـ بتحديد (الأُطُر القانونيّة الثابتة لمفهوميّ الحُريّة والمُساواة) التي يرتضيها هذا المُجتمع.

وكذلك جان جاك روسو الذي عرّف الديمقراطية بوصفها تعبيراً عن (إرادة الأغلبيّة) التي هي (صاحبة السيادة، والحُكم النهائي فيما يتّصل بالصواب سياسياً). فجمهور الأمة هو من يقوم بتحديد الإطار المرجعي للمُجتمع.

وكذلك أشار جان لابيار في كتابه (السُلطة السياسية) إلى الطبيعة العمليّاتية ـ لا الأيديولوجية ـ للسلطة السياسية في النظام الديمقراطي، حيث أكد أن للسُلطة وظيفة حياديّة مُزدوجة هي (المُحافظة على حد أدنى من النِظام، ودفع المجتمع أقصى ما يُمكن نحو التقدّم)، حتى إنه وضع لأحد فصول كتابه عنواناً هو (وظيفة السُلطة السياسية: النِظام والتقدّم).

وقد أشار صاموئيل هانتنغتون إلى أن الاتجاه السائد عند فلاسفة الغرب منذ الحرب العالمية الثانية هو اعتبار أن الديمقراطية تمثل (نظاماً سياسياً ينطوي على مؤسسات تؤمِّن اختيار الناخبين للسلطة ومشاركتهم في القرار). وهو بذلك يؤيد ما وصل إليه البروفيسور النمساوي جوزيف شومبيتر الذي وضع تعريفاً للديمقراطية يتمثل في: (إنها عبارة عن الترتيب المؤسساتي الذي يؤمن الوصول إلى قرارات

سياسية، والذي يتمكن فيه الأفراد من امتلاك القدرة على التقرير من خلال التنافس على أصوات الناخبين). وهو ما نظّر له فيلسوف جامعة هارفارد الأمريكية جون رولز في كتابه (نظريّة العدالة) الذي أكد على حِياديّة العمليّة الديمقراطيّة وعدم ارتباطها بالمفهوم العِلماني. وما أكده أيضاً جاك ليفلي في كتابه (الديمقراطية) حين قال عنها: (إنها عمليّة وليست برنامجاً). وهو ما قرّره أيضاً فوكوياما في كتابه نهاية التاريخ حين قال: إن الديمقراطية عبارة عن الحق الشمولي في الاشتراك في السلطة السياسية. أي الحق الذي يملكه كل المواطنين في الانتخاب وفي المشاركة في الحياة السياسية. والبلد الديمقراطي هو الذي يمنح الشعب حق اختيار حكومته بواسطة انتخابات دورية.

وثمة عشرات النصوص والتجارب والاستخدامات النظريّة والعمليّة التي تؤكد على الطابع الإجرائي التنظيمي ـ لا الأيديولوجي ـ للنظام الديمقراطي، وأنه عبارة عن آليات وأدوات إجرائية لتنظيم الحياة السياسية، وطريقة لإدارة الخلاف والصراع السياسي بشكل سِلمي. وأن هذا النِظام يمكن أن يتجلى بعدة صور تُلائم مُختلف التنوّعات في المُجتمع السياسي: (جمهوريات / ملكيّات دستوريّة)، (أنظمة برلمانية/ أنظمة رئاسيّة) وسوى ذلك من أنماط التطبيق المُتعددة والثريّة للفكرة الديمقراطية.

مدخل تأسيسي لتحديد المُشكلة

إذا ما اقتربنا بعدسة الرؤية أكثر نحو طبيعة المشكلة التي يتمحور حولها الحديث، والتي كانت حاضرة في ذهن عددٍ كبيرٍ من رجالات الشريعة والفكر على امتداد التاريخ الإسلامي، وخرجت في تدويناتٍ عديدة، سواء كانت تحت عناوين (حكّام الجور، الظَلَمَة، الجبابرة) كما أطلق الذهبي ـ وسواه ـ على الحجاج بن يوسف وخالد القسري وغيرهما. أو تحت مُسمّيات (الاستبداد، الطغيان، الحُكم المطلق) كما يَسود في مفردات السياسة الحديثة.

يمكن أن نلخِّص المشكلة في إطارها الذهني المجرّد، وفق محورين:

المحور الأول:

إذا ما سلّمنا أن ثمة في التاريخ السياسي طريقين للوصول إلى الحكم، هما طريق (الاختيار) وطريق (الغَلَبة).

وإذا ما اتفقنا بداهة وبالعموم، على أن الحاكم الذي أتى عن طريق الاختيار والشورى هو ـ وفق التجارب البشرية بعموم والتجربة

الإسلامية بخصوص ـ أقرب للصلاح والتقوى والكفاءة من الحاكم الذي أتى بـ (القوة والغلبة).

هنا يأتي السؤال المهم: في حال تجاوزنا نقاش مسألة شرعيّة بيعة المتغلّب من عدمها، وافتراضنا جدلاً شرعيّتها . **.فهل أتت الشريعة بأفضلية منهج (اختيار الحاكم)، أم بأفضلية منهج (القوة والغلبة)؟**

طبعاً أظن أنه لا أحد يختلف على أن الشريعة أتت بنصوص عديدة تذم فيها شِرعة الغلبة والاستئثار والقوة، وتحض فيها على الاختيار والشورى. كقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ وحديث المصطفى عليه الصلاة والسلام الذي رواه أبو عبيدة ومعاذ بن جبل، وورد فيه ذكر الحكم الملكي الجبري العضوض بصيغة الذم: (**إن هذا الأمر بدأ نبوة ورحمة، ثم يكون خلافة ورحمة، ثم مُلكاً عضوضاً، ثم كائن جبرية وعتواً وفساداً في الأرض**). وما ورد عن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب الذي شدّد على رفض منطق الغلبة والاستئثار، حيث ورد عنه في صحيح البخاري أنه قال: (**إني قائم العشيّة فمحذر الناس هؤلاء الذين يريدون أن يغصبوهم أمرهم**)، وكما ورد أيضاً في صحيح البخاري على لسان عمر: (**من بايع رجلاً دون شورى المسلمين، فلا يُتابع هو ولا الذي بايعه، تغرّة أن يُقتلا**)، وقد وردت روايات أخرى عن عمر بن الخطاب يقول فيها عن الحاكم المتغلّب: (**فلا يحل لكم إلا أن تقتلوه**).

يكفينا هنا أن نصل إلى نقطة اتفاق، مفادها أن الشريعة أتت بأفضليّة (**اختيار الحاكم**).

المحور الثاني: أنه في المجتمعات التي يسود فيها حكم الفرد المُطلَق، الذي لا رقيب عليه ولا مبدّل لحكمه (سواء جاء هذا الحاكم عن طريق الاختيار أو الغلبة)، يغلب عليها ممارسة الجور والظلم والطغيان ونهب مقدرات البلاد والعباد. وتقريب البطانة الفاسدة التي تزيد في غيّه وتبارك له ضلاله وتشرّع له ظلمه وجوره. وربما لا تشذ عن هذه القاعدة إلا نماذج محدودة، يكون فيها الحاكم على درجة من التقوى والصلاح تمنعه من الظلم والجور. (هناك نماذج عديدة لحكّام كانوا تقاة صالحين قبل وصولهم للسلطة، ثم بدّلوا بعد حُكمهم. كعبدالملك بن مروان، الذي كان آية في التقوى والعِلم قبل حُكمه، حتى قال عنه ابن عمر: «تركت المدينة وليس فيها أعلم ولا أنسك من عبدالملك بن مروان». ولكنه حين وصل للسلطة، أقام عُتاة الجبابرة الظلمة على ديار المسلمين، كالحجاج بن يوسف وخالد القسري وسواهما).. **المهم أن التعويل على العدل في هذا المجتمع يكون فقط من بوابة تقوى الحاكم وصلاحه وخشيته من الله، أو (الضمير) و(الوازع الديني) كما يُسمى في علم النفس الاجتماعي.**

أما المُجتمعات التي لا يكون فيها للحاكم مُطلق التصرّف، ولا يحوز فيها على كل الصلاحيات، بل يخضع لرقابةٍ ومتابعةٍ من قِبل أشخاص لا يخضعون لسلطة الحاكم (كممثلي الشعب المُنتخبين مثلاً)، الذين لهم الحق في إيقاف غيّه وظُلمه، ولهم الحق في عزله إذا طغى وفسد، هي مجتمعات أقرب إلى العدل ومنع الجور وإيقاف نهب مقدّرات الأمة . **.والتعويل على العدل في هذا المجتمع يأخذ مساري‌ن، الأول: تقوى الحاكم وصلاحه، والثاني: القانون الذي يمنعه ـ في حال انعدام التقوى والصلاح ـ من الجور والظلم والطغيان.**

بكل ما يحمله المقطع السابق من بداهة عقلية وإجماعٍ بشري حتى بات قانوناً سننيّاً صارِماً، كان لابد من استعراضه ليكون مدخلاً ضرورياً للذي يليه.

طبعاً لست مضطراً للتأكيد أن شذوذ القواعد تزيدها رسوخاً وتأكيداً، كأن يأتي حاكم مُطلق فيكون آية في العدل والصلاح، وفي الجانب الآخر يأتي مجتمعٌ يخضع فيه الحاكم لرقابةٍ ومحاسبةٍ ومع ذلك يَسود فيه الظلم والجور.

إذا ما رأينا وفق نظرنا العقلي المجرد، وباستقراء التجربة التاريخية للشعوب والمجتمعات، أن وجود رقابة ومحاسبة للحاكم فيها خير وصلاح للمجتمع المسلم. يأتي هنا تساؤل مهم مفاده ... **هل ثمة في الشريعة نص صحيح الثبوت وقطعي الدلالة يمنع المجتمع الإسلامي من تعيين مراقبين ومحاسبين للحاكم؟.. أي هل أتت الشريعة بوجوب الحُكم المُطلق المتفرّد للحاكم دون حسيب أو رقيب؟**

أجزم أنه لا يكاد يشذ ـ ربما سوى القليل ـ عن الاتفاق على عدم وجود نص صحيح الثبوت وقطعي الدلالة يمنع من وجود رقابة ومُحاسبة للحاكم.. بل أتت النصوص على تعظيم شأن الإنكار على الحُكّام الظلمة. كقوله عليه الصلاة والسلام: (**إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه عمهم الله بعقابه**). وتواتر النصوص في هذا المعنى أكثر من أن يتّسع المجال لذكرها ـ سأسرد بعضها في فقرة (العدالة كأولوية) ـ بل إن كل أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والاحتساب على الحاكم، في مدونات الفقه تؤكد على خيريّة وعظمة هذا المعنى في الشريعة.

وفق ما تقدم.. نصل إلى نتيجة أزعم أن الغالبية الساحقة من الإسلاميين ـ بكل أطيافهم ـ يتفقون عليها.. وهي أن النموذج الأفضل للحكم يكون عن طريق **(الاختيار والشورى)**، وبوجود **(مُراقبة ومُحاسبة)** تمنع أو تحد من ظُلم الحاكم وتفرّده.

ينبني على هذه النتيجة سؤال مهم:

ما هي الأنظمة والقوانين المُناسبة لضمان صدقيّة ونزاهة **(اختيار الأمة)**. وما هي الأدوات والآليات الضامنة لجدية وصرامة **(المُراقبة والمُحاسبة)**؟

ويتفرع عن هذا السؤال أسئلة عدة:

هل هناك اعتراض شرعي ـ لاحظ أنني أقصد اعتراضاً شرعياً لا واقعياً أو مجرد شعور بعدم جدوى الفكرة ـ على فكرة اختيار الحاكم عن طريق صناديق الاقتراع؟

وهل ثمة اعتراض شرعي على فكرة (انتخاب الأمة لمجلس شورى) يُسهِم مع الحاكم في إدارة دفة البلد المسلم، بحيث يحقّ لمجلس الشورى التصويت على القرارات، وتشريع القوانين والأنظمة التي لم يرد بها نص صحيح أو إجماع صريح، والرقابة على مؤسسات الدولة التنفيذية لضمان نزاهتها وشفافيتها، ولضمان عدم تفشي الظلم والجور والتعدي على حقوق الناس؟

لاحظ أنني هنا أتحدث عن أصل مبدأ انتخاب الحاكم وانتخاب مجلس شورى. ولتكن هناك ـ جدلاً ـ ضوابط وشروط فيمن يحق له الحكم، ومن تحق له عضوية مجلس الشورى.

لأنه في حال لم يكن ثمة اعتراض على أصل مبدأ الاختيار عن طريق صناديق الاقتراع، وأصل مبدأ انتخاب مجلس شورى للمُراقبة والمحاسبة. .**سنكون عندها قد اتفقنا على ثمانين بالمائة من تصور النموذج الأصلح للحُكم في البلاد المسلمة.**

أما في حال كان هناك اعتراض على أصل مبدأ (**الاختيار عن طريق صناديق الانتخاب**)، وأصل مبدأ (**انتخاب الأمة لمجلس شورى للمُراقبة والمُحاسبة**) .. فيجب حينها أن تتم الإجابة عن أمرين اثنين .. **الأول**: توضيحٌ للنصوص الصحيحة في الثبوت والصريحة في الدلالة التي تمنع من هكذا طريقة في اختيار الحاكم ومجلس الشورى. .**الثاني**: توضيح ـ ولو بملامح عريضة ـ للطريقة الأفضل في إدارة دفة البلد المسلم، وضمان النزاهة وعدم الظلم والطغيان ونهب المال العام.

في رسالة الماجستير التي قدّمها الباحث فهد العجلان بجامعة الملك سعود في الرياض، وكانت بعنوان (**الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي**)، وصل الباحث بعد استقصاء موسّع وشامل لكل من كتب حول هذا الموضوع، إلى أن الغالبيّة العُظمى من الإسلاميين ـ بمن فيهم رموز التيار السلفي ـ يتفقون على جواز العمليّة الانتخابية من حيث الأصل.. وهو ما يُشير إلى عدم وجود مُعارضة حقيقيّة لمبدأ الانتخابات، وأن ثمة ما يُشبِه الاتفاق على أفضليّة (الاختيار)، ومشروعية (المُراقبة والمُحاسبة)، ومشروعية (الانتخابات)، حتى في أكثر الأوساط الإسلامية مُحافظةً.

* * * *

وإذا اتفقنا على الاختيار والمحاسبة والانتخاب .. فأين المشكلة؟

طبعاً حين أتساءل عن (**أين المُشكلة؟**) لا أعني عدم وجود اعتراضات على مفاهيم (حق التشريع) و(حكم الشعب) وما سوى ذلك من اعتراضاتٍ سأناقشها في فقرات لاحقة.

لكن إذا كانت غالبيّة رموز ومنظّري التيار السلفي يتفقون على (**أولوية الاختيار**) و(**مشروعية المُراقبة والمُحاسبة**) و(**مشروعية الانتخابات**). فلماذا لا يتم استغلال هذه المساحة الواسعة من الاتفاق لصياغة مشروع سياسي موحّد مع بقيّة الإسلاميين. بحيث يحمل هذا المشروع مطالب مُحددة ومُتفقاً عليها، تتمثل في (**اعتماد النظام الانتخابي في اختيار المسؤولين**) و(**وجود مجلس مُنتخب يقوم بمهام المُراقبة والمُحاسبة**).

وإذا أردنا أن نكثّف السؤال أكثر باتجاه التيار السلفي في السعوديّة. **.فإننا نتساءل عن سبب الغياب الكامل لمشروعات المُطالبة بالاختيار والانتخاب. حتى إننا لم نرَ وثيقة سياسية واحدة ـ أو حتى مقالاً واحداً ـ لرموز التيار السلفي تُطالب فيه بضرورة تطبيق النِظام الانتخابي، لتحقيق قدر أكبر من النزاهة في اختيار المسؤولين؟!. وفي المقابل كم سنجد من كثافة في الممارسات والأقوال التي تهدف إلى تطبيع فكرة التغلّب والخضوع؟!.. وكم سنجد من حناجر مُتخصصة في نقد دُعاة الاختيار والشورى والحُقوق؟!.**

عن الشورى والديمقراطية

ثمة حديث دائم يردده البعض، ويتمثل في أننا نملك في شريعتنا وتراثنا مفهوماً يُقارب الفكرة الديمقراطية، ولكنه يحافظ على خصوصيتنا، وهو مفهوم (الشورى) الذي ورد بلفظه وبتطبيقاته كثيراً في النصوص الشرعيّة وفي سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام. وأننا بوجود مفهوم الشورى لا حاجة لنا إلى استيراد مفاهيم غربية غير متوائمة مع ثقافتنا وتراثنا كمفهوم الديمقراطية.

أعتقد أن الإشكال في هذا الطرح ينطلق من عدم الإلمام بطبيعة كِلا المفهومين.

فالشورى التي توالت النصوص القوليّة والعمليّة على تأكيدها، هي لا تعدو أن تكون (مبدأً) و(قيمة) يجب على المُجتمع المسلم التمسك بها، ولكنها لا تحتوي على آليات تطبيقية محددة لممارستها. وهذا الأمر ـ بكل تأكيد ـ ليس مثار نقص، بل هو عنصر كمال. لأن المبادئ والقيم هي بطبيعتها ثابتة لا تتغيّر، أما الآليات والأساليب والأدوات فهي تتغير وتتحول وتتطور باختلاف الزمان والمكان، وبتطور العلوم والمعارف البشرية.

فإذا كانت الشورى قيمةً ومفهوماً يجب أن يلتزمه المُجتمع المسلم في إدارته لشؤونه. فإن السؤال المهم هنا: **ما الآليات والإجراءات.**

والأساليب التي تضمن لنا نزاهة وصدقيّة هذه الشورى؟ .. لأنه من البداهة أن ثمة شورى لا قيمة لها عمليّاً، ولا تُحقق مقصود الشارع من التأكيد عليها. كأن يقوم الحاكم المتغلّب المُستبد باستشارة مستشاره الخاص الذي لا تزيد مَهمته على أن يهز رأسه بالموافقة على أفكار هذا الحاكم المُلهم والفذ! .**فهل تحققت قيمة الشورى حينئذٍ؟!**

وهل يخلو طاغية على وجه الأرض منذ فجر التاريخ من أن يكون له في حاشية بلاطه من يستشيرهم في بعض قضاياه؟! وربما كان هؤلاء المستشارون من أدوات تكريس الاستبداد والظلم والطغيان، لكونهم مرتبطين بمصالح هذا الحاكم (الذي عيّنهم وأغدق عليهم بنِعمه)، فلا يستطيعون أكثر من الموافقة والتأكيد على صوابيّة قراراته، ولو كانت تُعارض صراحة مصلحة الأمة.

لذلك يغدو السؤال المهم هنا .. كيف نستطيع أن نصنع طريقة تضمن لنا أن يكون (أهل الشورى) من أصحاب الكفاءة والنزاهة والصدق، وأن يمثلوا رأي الأمة وقرارها، وألا يكون للحاكم سطوة عليهم أو فضل وسُلطة، حتى لا يكونوا خاضعين لتلك السطوة ولتِلك السُلطة. فليس الحاكم هو من عيّنهم، ولا يستطيع تنحيتهم وعزلهم وعِقابهم في حال خالفوا قراراته ورغباته ومصالحه.. هذا

التحرر من سطوة الحاكم وسُلطته يهدف إلى أن تكون شورى هؤلاء المستشارين أقرب للنزاهة والصدق، ومنحازة إلى مصالح الأمة وخيرها، لا إلى مصالح الحاكم ومنافعه.

الديمقراطية أتت بطريقة أسمتها (النظام الانتخابي). وهي بهذا النظام استطاعت التخلّص من معادلة **(أن المُعيَّن خاضع لمن عيّنه).** واستطاعت عبر نظام فصل السلطات، أن تحمي (أهل الشورى) و(النظام القضائي) من سطوة السُلطة التنفيذيّة. حيث تقوم الأمة بانتخاب نوّابها وممثليها في مجلس شورى أو برلمان، وتكون مشورة هذا المجلس إلزامية للحاكم، بحيث يُجبَر على أخذ موافقة هذا المجلس في قرارات البلد الاستراتيجيّة. وذلك وفقاً لطبيعة اللائحة المُنظّمة للصلاحيات بين مجلس الشورى والسلطة التنفيذيّة.

وباختصار ..

الشورى: فكرة، مبدأ، سياسة عامة، لكنها لا تنطوي على آليات عمليّة وأساليب تطبيقية تضمن نزاهة الشورى وصدقها وعدم التلاعب بها.

أما **الديمقراطية**: فتحتوي على آليات عمليّة وأساليب تطبيقية تُنظم العلاقة بين الشعب والحاكم، عن طريق نظامي (الانتخاب / وفصل السلطات)، بهدف ضمان صدقيّة الشورى ونزاهتها.

هذا الفرق بين (المبدأ والقيمة) و(الآليات التنظيميّة) هو تماماً كالفرق بين (العدل) كمبدأ وقيمة، ووجود (النظام القضائي) ـ وسواه

ـ الذي يضمن عبر آليات وقوانين تشريعيّة تفصيلية قيام مبدأ العدل.

وكالفرق بين (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) كمبدأ وقيمة، ووجود جهاز الحِسبة، أو أجهزة مكافحة الغش التجاري ـ وسواهما ـ كمؤسسات تتكئ على آليات وأنظمة تهدف إلى قيام مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القِطاعات المذكورة.

لذا سيكون المُجتمع المسلم أقرب إلى تطبيق حقيقي (للشورى الشرعيّة) في حال أخذ بالآليات الديمقراطية التي تتمثل بانتخاب الأمة لمجلس شورى يمثِّل دور الرقابة والمُحاسبة للحاكم وللسُلطة التنفيذية، إضافة إلى قيام نظام فصل السُلطات، بحيث لا يكون للحاكم سُلطة على هؤلاء المستشارين في مجلس الشورى، حتى لا يحدّ ذلك من استقلاليتهم وحرصهم على تقديم مصالح الأمة دون الخوف من عِقاب الحاكم وسطوته.

هل الشورى مُلزمة أم مُعلمة؟

يُطرح دائماً في هذا السياق تساؤل عن طبيعة الشورى: **هل هي مُعلمة أم مُلزمة؟** .. ورغم أن هذا المبحث طويل ومتشعّب، وقد تطرّق إليه كثير من أهل العلم عبر دراسة مستفيضة للنصوص الشرعية وسيرة المصطفى عليه الصلاة السلام وسيرة الخلفاء الراشدين، وافترق فيه أهل العلم على رأيين، فمنهم من قال إن الشورى ـ بحسب النصوص والسيرة ـ غير مُلزمة للحاكم وإنما هي مشورة اختيارية، للحاكم أن يأخذ بها أو يدعها. ومنهم من ذهب إلى إلزاميتها.

إلا أن المهم في هذا الاختلاف يتمثل في أن أولئك الذين قالوا باختيارية الشورى وعدم إلزامها للحاكم، لا يعترضون على مبدأ الإلزامية إذا كان هذا المبدأ شرطاً ابتدائياً في التعاقد بين الحاكم والمحكوم .. وهو ما يُسمى اليوم بالنص الدستوري في أصل التعاقد.. بحيث تكون من شروط البيعة والتعاقد أن يقوم الحاكم بالمشاورة الإلزامية لمجلس الشورى. وألا يبتّ بأمر ـ من القرارات الكبرى ـ دون مُوافقتهم.

وماذا لو أوصلت الأمة أناساً غير أكفاء؟

رغم أن هذا السؤال ينطلق ـ بوعي أو دون وعي ـ من فرضية أن (الحاكم المُستبد) أكثر قدرة من (مجموع الأمة) على اختيار الأكفأ والأصلح.. إلا أن كل التجارب الواقعية للنتائج الانتخابية في المجتمعات الحُرّة تؤكد خطأ هذا الافتراض.. لأن مصلحة الأمة هي في اختيار من يحقق لها مصالحها، بينما الحاكم ـ في الغالب ـ يُفضّل من لا يقف حجر عثرة في طريق مصالحه ونفوذه وصلاحياته.

ثم لنفترض أن الأمة اختارت أشخاصاً غير أكفاء.. فماذا ينتج عن ذلك؟

ينتج عنه أن الأمة ستتحمل تبعات قرارها واختيارها .. وهذا أمرٌ ينطوي على كثير من العدل .. وتدل التجارب المتعددة على أن الدوائر الانتخابية التي اختارت ـ بسبب التأثر بالدعاية الانتخابية، أو بسبب وعود غير صادقة ـ أشخاصاً غير مُلائمين، ولا يخدمون مصالح ناخبيهم، أن هذه الدوائر الانتخابية قامت بتغييرهم وإسقاطهم في أقرب انتخابات قادمة. واختارت بدلاً عنهم من هم أكثر التزاماً بخدمة شؤون الناس ورعاية مصالح الأمة.

إن ديناميكية العملية الانتخابية وتواليها تُكسب الشعوب قدرة أكبر على فرز الأصلح واختيار الأقدر والأكفأ لتمثيل مصالحها.

أما افتراض أن الأمة قد تأتي بأشخاص جُهّال وعديمي الكفاءة!.. فيمكن للدستور أن يضع معايير موضوعية مُحايدة لمواصفات المرشح الانتخابي، مِثل أن يكون حاصلاً على شهادة جامعيّة، أو أن

تكون له خبرة في إدارة قطاعات إدارية، أو سواها من الشروط التي تضمن حداً أدنى من التأهيل للمُرشح الانتخابي.

بقي أن أشير إلى أمرٍ أحسبه مُهماً في هذه الجزئية.. وهو أننا قد نرى بمجالس الشورى المعيّنة في بعض الدول العربيّة عدداً كبيراً من الكفاءات وحاملي شهادات الدكتوراه. ولكن السؤال المهم هنا ليس عن (مقدار كفاءة) هؤلاء، ولكن عن مدى (استقلاليتهم)، وقدرتهم على الوقوف في وجه المظالم والفساد الذي قد يقع من ذات الشخص الذي قام بتعيينهم!.. ففي هكذا حالة، تغدو مسألة (الجُرأة) و(الاستقلالية) أهم بكثير من اقتصار الحديث عن الكفاءة والشهادة العلميّة.

حدود الشورى وحدود الديمقراطية

يشير البعض إلى أن الشورى الشرعية محكومة بطبيعتها بسقف الشريعة، بينما الديمقراطية تقوم أساساً على مبدأ الحُريّة المُطلقة في الاختيار. وهذا يعني أنها قد تأتي بما يُناقض الشريعة.

هذا التقسيم ينطوي برأيي على افتراض خاطئ. يتمثل في أن الديمقراطية يجب أن تعمل في مناخ من الحرية المُطلقة. لأنه ليس هناك في هذا الكون شيءٌ اسمه (حُريّة مُطلقة). فهناك دائماً حدود لا يستطيع الإنسان تجاوزها، حتى في أكثر المُجتمعات تحرراً.

حتى جون ستوارت ميل ـ وهو رائد الليبرالية النفعيّة ـ الذي كان يؤمن في بداية إنتاجه الفكري أن النظام الديمقراطي يقف ضد الحريّة!، لأنه يُجبر الأقليّة على الانصياع لرغبات الأغلبيّة، واعتبر هذا الأمر انتقاصاً من حرية الإنسان. اضطر بعد أن اختبر أقواله ونظريته على أرض الواقع إلى الوصول لنتيجة تتلخص في أن (الحريّة المطلقة) لا تعدو أن تكون مجرد حُلُم مُخادع. وأن الحرية المطلقة تعني شيئاً واحداً هو (العبثيّة). لأنه بمجرد وجود قانون ـ أي قانون ـ سيكون الناسُ مُجبرين على الالتزام به، وهو أمر يحد من حريتهم بالضرورة.

لا يوجد شيء في العالم اسمه (حريّة مُطلقة).

هناك دائماً حدود لكل أنواع الحريّات. ومن يضع هذه الحدود هو (الدستور) الذي تتفرع عنه بقية القوانين الضابطة لحياة الناس، والمُنظِّمة لهياكل السلطة.

وهنا يأتي سؤال مُهم مفاده: **ومن يضع هذا الدستور؟** أليس الشعب؟

أليس للشعب مُطلق الحُريّة في اختيار الدستور الذي يُناسبه؟ وهذا يعني أنه يحق للشعب اختيار دستور مخالف للشريعة ومناقض لها.

وتفصيل ذلك في الفقرة الآتية.

الدستور.. بين مرجعيَّة الشريعة وسُلطة الأمَّة

إذا كان النظام الديمقراطي يقوم أساساً في إطاره الكلّي على مبدأ **(عدم استخدام العنف في التغيير السياسي، واللجوء فقط إلى الخيارات السلميّة، واعتماد آليات وأدوات مؤسسيّة لإدارة الصراع والاختلاف في المُجتمع)**، ويكون هذا المبدأ بمثابة **(عهد وعقد وميثاق)** بين كل القوى والفصائل والأحزاب والتيارات المُكوّنة للمجتمع.

فإنه في كل المُجتمعات الديمقراطية ثمة (دستور) يمثّل المرجعيّة العليا المعنيّة ببلورة النظام العام للدولة، ويتفرّع من هذا الدستور جميع القوانين واللوائح والتشريعات المُنظِّمة للحراك السياسي والاجتماعي والثقافي.

فكيف يُصنع الدستور؟ ومن يُحدد مضامينه؟

من بداهة علم النُظم السياسية أنه لا توجد عناصر فكرية ثابتة ومُحددة يجب أن يشملها أي دستور، بل إن (الدستور) لا يعدو أن يُمثِّل (طبيعة القوانين والأنظمة التي تضعها الأمة وترتضيها، لتصبح مرجعية عليا وسقفاً تشريعياً لا يمكن تجاوزه حتى من نوّاب الأمة وممثليها). لذا يتشكل أي (دستور) بحسب المعطيات الثقافية والدينية

والاجتماعية لكل بلد.. وفي البلد المسلم سيكون الدستور متوافقاً مع الدين والثقافة السائدين في المجتمع.. فإذا اتفقت غالبية الشعب على أن تضع دستوراً متوافقاً مع الشريعة الإسلاميّة، وينص هذا الدستور على (**عدم السماح بقيام أحزاب على أساس علماني**) و (**عدم اعتماد أي قوانين تُخالف ثوابت الشريعة وقطعيّاتها**). عندئذ يحق للسلطة ـ المُنتخبة شعبيّاً ـ منع قيام أحزاب على أساس علماني، وعدم السماح باعتماد أي قوانين أو أنظمة تنطوي على مُخالفة للشريعة، حتى لو كان ذلك بطلب من أغلبية برلمانية، لأنه لا يحق حتى للأغلبية البرلمانية مخالفة الدستور.

ولكن .. **أليس للشعب الحق في تغيير الدستور؟**

بِلا شك أن لكل شعب الحق في القيام بتغيير دستوري وفق ما يرى أنه أفضل. ولكن بتتبّع بسيط لغالب الأنظمة الديمقراطية الموجودة، سنجد في تلك الأنظمة تشريعات تنطوي على مبدأ (**تعقيد إجراءات تغيير الدستور**).

لماذا؟

لأن الدستور يمثل سقفاً أعلى للتشريعات، وتغييره يعني فتح الباب على مصراعيه لتغيير عدد كبير من الأنظمة والقوانين، وهو أمر سيُحدِث خللاً هائلاً في البنية التشريعيّة للدولة، بسبب عدم الاستقرار في النظام التشريعي. وحتى لا يكون التغيير الدستوري مُتاحاً لكل فئة من الشعب بمجرد امتلاكها لأغلبيّة برلمانية بسيطة، ولكي يُقلل من تأثير لوبيّات المال والإعلام على قرار الناس.

لذا فإن قرار التغيير الدستوري ـ ولو كان تغييراً بسيطاً في مادة دستورية واحدة ـ ينطوي في كثير من الأنظمة الديمقراطية على إجراءات قانونية مُعقّدة. مثل أن يحصل هذا التغيير ابتداءً على موافقة أغلبية ثلثي البرلمان المُنتخب.. وأحياناً وجوب حصوله على موافقة (مجلس دستوري) ــ وهو مجلس مُنتخب، وأعضاؤه عادة من الفُقهاء الدستوريين، وفي الدولة الإسلامية سيكونون حتماً من الفقهاء في الشريعة والقانون بحسب الاشتراطات الموضوعية المطلوبة في التأهيل اللازم للمرشحين لهذا المنصب. المهم أن يكون هذا المجلس منتخباً (سواء من الشعب أو من البرلمان)، لا مُعيّناً كما في مجلسي (صيانة الدستور) و(تشخيص مصلحة النظام) الإيرانيينِ .. وبعد حصوله على موافقة المجلس الدستوري، يُطرح هذا التغيير الدستوري على الاستفتاء الشعبي. وفي هكذا استفتاءات لا تكتفي بعض الأنظمة في أن تكون الموافقة بالأغلبية البسيطة، بل تشترط الحصول على أغلبيّة كبيرة قبل إجراء أي تغيير دستوري.

وفي التجربة العراقية الأخيرة حين طُرح الدستور على التصويت الشعبي ـ بعد تجاوزه لكل المراحل القانونية السابقة ـ كان يحق لأغلبيّة الثلثين في ثلاث مُحافظات فقط ـ من ثماني عشرة محافظة في العراق ـ رفض هذا الدستور. أي أن نظامهم أعطى الحق لنسبة سكانية مقدارها ١٢٪ من التعداد العام للسكان لرفض إجراء أي تغيير دستوري.

والطُرق السابقة طبعاً لا تُعد أنظمة حصريّة لآليات تغيير الدستور.. بل يحق لكل أمة أن تضع أنظمة ومعايير صارمة لتعقيد

التغيير الدستوري، حتى لا يُصبح هذا التغيير سهلاً وخاضعاً لتقلبات المزاج الشعبي السريع.

* * * *

حين يتم الحديث عن علاقة الديمقراطية بالشريعة، أعتقد أكثر جملة تتردد في الوسط الشرعي وتحمل كثيراً من الخلط وعدم الدقة، هي:

(في الديمقراطية الحُكم للشعب، وفي الإسلام الحُكم للشريعة)

لأننا سنكتشف أن تركيبة السؤال خاطئة. فـ (المرجعية) في المجتمع المسلم هي دوماً للشريعة. لكن (سُلطة) تطبيق الشريعة كانت تُسند في التاريخ الإسلامي إلى (حاكم فرد متغلّب). وكان هذا الحاكم كثيراً ما ينحرف عن أصول الشريعة، ولم يكن النظام السياسي التقليدي ينطوي على أي آليات أو طرق عمليّة وسلميّة تمنع هذا الحاكم من الانحراف عن الشريعة.

أما في النظام الديمقراطي. فتُسند سُلطة تطبيق الشريعة إلى (الأمة) التي هي أقدر على صونها وحمايتها من انحراف الحُكّام. وإذا ما انحرفت الأمة واختارت عدم تطبيق الشريعة ـ **وهذا لم يحدث تاريخياً ولا لمرة واحدة** ـ فهذا لا يعني أن الشعب بات هو المرجعية. بل تبقى الشريعة هي المرجعية الدائمة للمُسلم، وإن انحرفت الغالبية الساحقة من الشعب عنها، وإن انحرفت السُلطة المنتخبة عنها.

وهنا يجدر التفريق بين مُصطلحين مُهمين في النظام الدستوري، وهما: **(السُلطة)**، و**(المرجعيّة)**.. فالسُلطة هي أداة التنفيذ العملي في

الدولة، وهي من يملك حق اتخاذ القرار وتطبيق القانون وفرض المرجعيّة.. أما المرجعيّة فهي مجموعة الأفكار والمبادئ والأحكام (الفضاء القانوني) التي تحتكم إليها السُلطة في التشريع.. لذلك لا جدال في أن (المرجعيّة) في المجتمع المسلم يجب أن تكون للشريعة.. ولكن السؤال المحوري هنا: من يملك أداة التطبيق العملي للمرجعيّة (أي سُلطة التنفيذ)؟.. هل تكون سلطة التنفيذ بيد الأمّة (عبر النظام الانتخابي)، أم بيد الحاكم الفرد؟.. وهنا نقول: إن النظام الديمقراطي يتوافق تماماً مع القيم الشرعيّة التي دلّت عليها النصوص، وذلك بأن تكون (السُلطة) في المجتمع المُسلم بيد (الأمّة)، فيما تبقى (المرجعيّة) في المُجتمع المُسلم (للشريعة).

لذا فإن السؤال الصحيح لا يكون بالخلط بين المرجعيّة والسُلطة عبر المقارنة بين (حكم الشريعة / وحكم الشعب).. بل يكون عبر سؤال المرجعيّة المُتمثل بـ: (مرجعيّة الشريعة / أم مرجعيّة القوانين الوضعيّة).. وسؤال السُلطة المُتمثل بـ: (سلطة الأمة / أم سلطة الفرد).

هذا الخلط بين (المرجعيّة) و(السُلطة) يُعيدنا بالذاكرة لما رواه الطبري عن عليّ رضي الله عنه حين قال له الخوارج: (**أتراه عدلاً تحكيم الرجال في الدماء؟**) فأجابهم عليّ: (**إنا لسنا حكمنا الرجال، إنما حكمنا القرآن، وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال**).

وكذا ما ورد عن رسول الله في صحيح مسلم من حديث بريدة

بن الحصيب الأسلمي، أن النبي عليه الصلاة والسلام كان إذا أرسل سرية أو جيشاً أوصى أميره بوصايا، وكان منها قوله: (**وإذا حاصرت أهل حصنٍ، فأرادوك أن تُنزلهم على حُكم الله، فلا تُنزلهم على حُكم الله. ولكن أنزلهم على حُكمك. فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا**).

وهذا يشير دون مواربة إلى أن الشريعة وحكم الله (المرجعيّة) ليس أمراً قابلاً للتطبيق بمُفرده وبمعزل عن أداة التطبيق (السُلطة) التي قد تكون بـ (إرادة رجلٍ وفهمه) أو بـ (بإرادة الأمة وفهمها).. وهنا يتضح التضليل الذي يأتي من المقارنة بين (حكم الشريعة / وحكم الشعب)، لأنها مقارنة بين جنسين مُختلفين.

وإذا ما اعتمدنا ـ جدلاً ـ ذات الطريقة في عقد المُقارنات غير المُتجانسة، سنصل حتماً إلى نتائج غريبة، يمكن أن تساعدنا كي نفهم طبيعة المُشكلة في عقد هكذا مُقارنات.

لنتذكر المقولة السابقة التي تتحدث عن أن الحُكم في المجتمع إما أن يكون (لله أو للشعب). ولنحاول ذكر مرادفات شبيهة من مثل: (السيادة لله أو السيادة للشعب)، (القرار لله أو القرار للشعب)، (المُلك لله أو المُلك للشعب)، ليظهر لنا كثافة التضليل المكتنز في هكذا مُقارنات، حين نجد أنه طوال التاريخ الإسلامي لم يكن المُلك ولا السيادة ولا القرار إلا للحاكم المتفرِّد الذي لا مُبدِّل لحكمه ولا راد لقوله.. فلماذا نوضع اليوم أمام مقارنات جائرة تهدف إلى عزل الأمة عن اتخاذ القرار، وترك مصائر الناس بين يدي الحاكم المُستبد؟!

المقارنة الحقيقية هي بين (سُلطة الأمة أم سلطة الفرد)، وسؤال السُلطة يترتب عليه أن نسأل: **(من نأتمن ولمن نعهد بواجب القيام بتطبيق الشريعة.. للحاكم الفرد، أم لمجموع الأمة؟)**

ورغم أنه لا حاجة للتأكيد مُجدداً على النصوص الشرعية الكثيرة التي تأمر بالشورى، وأن السُلطة للأمة (ذكرت بعضها في المدخل التأسيسي).. ثمّة نصوص شرعيّة كثيرة أيضاً تُشير إلى أن الحق يكمن مع جماعة المسلمين (أي غالبهم)، كما ورد في السُنن بطرق متعددة، وصححه الألباني في تحقيقه لكتاب العز بن عبدالسلام (بداية السول في تفضيل الرسول) قوله صلى الله عليه وسلم: **(لا تُجمع أمتي على ضلالة، ويد الله مع الجماعة)**، وفي رواية أخرى: **(إن أمتي لا تُجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم، يعني الحق وأهله)**. وكذا في الحديث الذي رواه الترمذي وصححه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رسول الله عليه الصلاة والسلام قال: **(عليكم بالجماعة، وإياكم والفرقة)** .والأدلة في هذا المعنى كثيرة.

لذلك فإن ابن تيمية في معارج الوصول بمجموعة الرسائل الكبرى حين ذكر قول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ قال: **(والوسط العدل الخيار، وقد جعلهم الله شهداء على الناس، وأقام شهادتهم مقام شهادة الرسول. وقد ثبت في الصحيح ﴿أن النبي صلى الله عليه وسلم مر عليه بجنازة فأثنوا عليها خيرا فقال: وجبت وجبت ثم مر عليه بجنازة فأثنوا عليها شرا فقال: وجبت وجبت**

قالوا: يا رسول الله ما قولك وجبت وجبت؟ قال: هذه الجنازة أثنيتم عليها خيراً فقلت: وجبت لها الجنة، وهذه الجنازة أثنيتم عليها شراً فقلت: وجبت لها النار أنتم شهداء الله في الأرض). فإذا كان الله قد جعلهم شهداء لم يشهدوا بباطل، فإذا شهدوا أن الله أمر بشيء فقد أمر به، وإذا شهدوا أن الله نهى عن شيء فقد نهى عنه، ولو كانوا يشهدون بباطل أو خطأ لم يكونوا شهداء الله في الأرض، بل زكاهم الله في شهادتهم كما زكى الأنبياء فيما يبلغون عنه، أنهم لا يقولون عليه إلا الحق، وكذلك الأمة لا تشهد على الله إلا بحق).

أظن أننا في حال قمنا بالتركيب الصحيح لسؤال (السُلطة والمرجعيّة)، سنصل حتماً إلى الثقة بسلطة الأمّة وقرارها، لا الركون إلى سلطة الحاكم المتفرّد المُستبِد تحت مُبررات مُضللة، تتمثل في رفض ما يُطلق عليه (حُكم الشعب).

* * * *

وهنا يأتي سؤال . . **وماذا لو اتفقت الغالبية الساحقة من الشعب في (دولة مُسلمة تُطبّق النظام الديمقراطي) على وضع دستور مُخالف للشريعة؟**

طبعاً يستلزم من هذا السؤال افتراض وجود مشكلة حقيقية في موقف هذا الشعب من الإسلام، حتى يكاد يُجمع هذا الشعب على رفض تطبيق الشريعة!. وهذا بلا شك افتراض أقرب للخيال، ولا يحظى بأي خانة في سلّم الاحتمالات الواقعية.. ولكن مسايرة لهذا الاحتمال الضئيل، وبافتراض إمكانية حصوله، نطرح المقارنة الآتية:

دعونا نختبر (الخيارات العمليّة المُتاحة) لتعامل كِلا التيارين (السلفي الرافض للديمقراطية / والإسلامي المؤمن بالديمقراطية) مع كلا النظامين: النظام القمعي الذي يُقصي الشريعة بالقوة ودون إرادة الناس (كما في غالب الدول العربيّة).. والنظام الديمقراطي الذي نفترض أن غالبيّة الناس فيه قد قررت رفض تطبيق الشريعة.

نتساءل أولاً: ما الإجراء العملي والخيارات المُتاحة على الأرض عند التيار السلفي إذا ما قام (حاكم متفرّد ومتغلّب) بنقض أصول شرعيّة ثابتة أو قام بتغيير الشريعة، كما هو الحال في معظم الدول الإسلامية القمعيّة؟

الخيارات العمليّة برأيي عند السلفيين لا تتجاوز أمرين:

الأول: عدم الاعتراف بالشرعية الدينيّة لسُلطة هذا الحاكم (وإن كان ثمة تسليم بالشرعية الواقعية له على الأرض، والتعامل معه ومع نظامه على هذا الأساس)، ومن ثَمّ البقاء والخضوع عملياً لهذه السُلطة تحت مُبرر خشية الفتنة وخطورة الخروج المُسلّح.. والاكتفاء إما بالنصيحة السرية فقط، أو بالإنكار العلني.. والاستفادة من أي هامش يسمح به الحكم التسلّطي للقيام بتوعية الناس ونشر الدين (وهو هامش محدود دوماً).. دون وجود أي آليات أو تصورات واضحة لكيفية تطبيق الشريعة في المجتمع.

الثاني: هو خيار (الخروج المُسلّح) على هذا الحاكم، مع كل ما يحمله هذا القرار من دمار وفوضى ودماء، والتجارب الدامية للجماعات الجهادية معروفة للجميع.. لذا ترفض الغالبية الساحقة من التيارات السلفيّة انتهاج هذا المسلك.

وهنا نأتي للتساؤل الثاني: ما الإجراء العملي والخيارات المُتاحة على الأرض عند التيار الإسلامي المؤمن بالديمقراطية إذا ما قامت (الغالبيّة الساحقة من الشعب) بوضع دستور مُخالف للشريعة؟

برأيي لا يوجد أمام هذا التيار سوى خيار واحد، هو:

الرفض الصارم لتنحية الشريعة، وعدم الاعتراف بالشرعية الدينيّة للسلطة (وإن كان ثمة تسليم بالشرعية الواقعية والسياسية لهذه السُلطة على الأرض).. ثم الالتزام بـ (العهد والعقد والميثاق) مع بقية تيارات المجتمع، وذلك بعدم استخدام العنف في التغيير، والاكتفاء فقط بالوسائل السلميّة.. ومن ثمّ استخدام الهامش الواسع الذي يُتيحه المجتمع الديمقراطي في التحرّك (تأسيس أحزاب وجمعيات ومدارس ووسائل إعلام...الخ) من أجل دعوة الناس إلى تطبيق الشريعة، وتغيير الدستور بالوسائل السلميّة (عبر البرلمان والاستفتاء) كي يكون مُلتزماً بالشريعة.. أي أن الفضاء الديمقراطي يمنحنا آليات وتصورات واضحة لكيفية تطبيق الشريعة في المجتمع (بعكس النظام الاستبدادي).

وهنا يتضح جلياً أن كلا التيارين الإسلاميين (الرافض للديمقراطية / والمؤمن بها) يتخذان عملياً نفس المسار برفض استخدام العنف في التغيير.. الفرق الوحيد والكبير بينهما أن المؤمنين بالديمقراطية يملكون أمرين اثنين: (مساحة أوسع للعمل على تطبيق الشريعة في الفضاء الديمقراطي)، و(تصوراً واضحاً وجلياً لكيفية تطبيق الشريعة عبر آليات النظام الديمقراطي).

هذه المقارنة تطرح علينا سؤالاً مهماً، هو: **ما الفرق بين أن يفرض (حاكم واحد) سُلطة الشريعة على الشعب ـ كما حصل طِوال التاريخ الإسلامي ـ وبين أن يُلزِم الشعب نفسه دستورياً بتطبيق الشريعة؟**

الفرق بتقديري ينحصر في أن (الحاكم الفرد المُستبد) الذي لم يأتِ بالخيار الشعبي، بل أتى بالقوّة والغَلَبَة، يُمكن أن يتخذ في أي وقت قراره بتنحية الشريعة (لأنه في الأصل قرار فردي). وثمة تجارب كثيرة قام فيها الحاكم الفرد المُستبد بتغيير الشريعة ورفضها. حيث يجد المتابع للتاريخ الحديث نماذج كثيرة لحُكّام مسلمين معاصرين ـ بالذات في مرحلة ما بعد الاستعمار ـ وعَدوا شعوبهم بتطبيق الشريعة، ثم بعد وصولهم للسُلطة بالقوّة نكثوا بوعودهم. وهناك أيضاً عشرات التجارب ـ على امتداد التاريخ الإسلامي ـ لحُكام متفرّدين نقضوا أصولاً شرعية ثابتة ومُستقرّة. وفي كل هذه التجارب لم يكن للشعوب أي قدرة أو قرار لرفض تنحية الشريعة أو رفض خرق السلطة لبعض قطعياتها.

لكن في ذات الوقت ليس هناك تجربة تاريخية واحدة ـ أكرر ـ واحدة تم فيها تخيير شعب مسلم في أي بلدٍ كان ـ قديماً أو حديثاً ـ وكان اختيار هذا الشعب تنحية الشريعة.

يتجلى هنا السؤال الكبير . **.باستعراض التاريخ.. من الأبعد عن قرار تطبيق الشريعة، الحاكم الفرد، أم الأمة؟**

لا أظن أن ثمة (مُتابعاً مُنصفاً) يختلف على أن الأمة أكثر التزاماً بخيار تطبيق الشريعة من الحُكّام المتفرّدين.

إذن لماذا لا نرهن تطبيق الشريعة بـ (قرار الأمة) بدلاً من أن نرهنه ـ كما في طوال التاريخ الإسلامي ـ بقرار حاكم متغلّب ومستبد؟!

نحن رأينا شعوباً كاملةً كانت رابضةً تحت الاستعمار السياسي والثقافي والعسكري، سواء كان استعماراً غربياً كما في الجزائر التي بقيت أزيد من ١٣٠ عاماً تحت الحكم الفرنسي. أو استعماراً شرقياً كما في الجمهوريات الإسلامية الآسيوية التي رزحت أكثر من ١٨٠ عاماً تحت الحكم القيصري الروسي ثم البلشفي السوفييتي.. وكل هذه الشعوب اختارت الإسلام بمجرد أن صار القرار بيدها بعد زوال الحكم العسكري الاستعماري عنها. وإن تم ـ وبكل أسف ـ اغتصاب قرار هذه الشعوب بالعنف والانقلاب العسكري المحلّي.

إن رفض منح قرار تطبيق الشريعة للأمة ينطوي ـ وإن دون قصد ـ على الثقة بـ رجل واحد (حاكم) أكثر من الثقة بمجموع الأمّة المُسلمة.

* * * *

قد يقول البعض: **أنت تريد أن تمنح الشعب حق رفض الشريعة؟!**

وأقول إنني لا أمنح أحداً ـ أياً كان ـ حق رفض تطبيق الشريعة. ولكن يجب أن أفرِّق بين (الحق الشرعي) الذي لا يملك المُسلم تجاهه إلا التسليم. وبين (الحق العملي بتطبيق وحِماية الشريعة) الذي

يقف المُسلم فيه بين خيارين: إما أن يكون هذا الحق عملياً بيد (الأمة) أو بيد (حاكم فرد). وفي هكذا حال، سأختار دون شك أن يكون هذا الحق بيد الأمة، لأنها الأقدر على حفظ الشريعة وصونها ومنع السلطة من الانحراف عنها.

فالمُسلم مُلزمٌ ديناً باتباع الشريعة، والتحاكم إليها، والدعوة لتطبيقها.. كما ورد في العديد من النصوص الشرعيّة، كقوله تعالى:﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾.. وقوله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ﴾.. وقوله: **﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾**.. وسوى ذلك من نصوصٍ شرعيّة تدلّ على وجوب التزام المسلم بالشريعة وبحكم الله عز وجل.

فالنقاش إذاً ليس عن وجوب التزام المسلم بالشريعة.. ولا عن وجوب التزام الأمة المُسلمة بالشريعة.. بل السؤال هو عن وجوب فرض تطبيق الشريعة بالإجبار على (أمّة) رفضتها.. (لاحظ أن الحديث هنا عن «أمة».. والمقصود بذلك هم «الغالبية الساحقة من الناس في وطن» وليس مجرد أشخاص أو أقليات فكرية في مجتمع مسلم ينصّ دستوره على الالتزام بالشريعة.. لأن هؤلاء لابد من التزامهم بأحكام الشريعة الظاهرة التي نص عليها الدستور).

ولتوضيح أكثر للمسألة.. أذكر المثال الآتي:

لنفترض أن هناك بلداً مُسلماً، قام ٩٠٪ من الناس فيه باختيار دستور يتضمّن مُخالفاتٍ لقطعيّات شرعية.. أو أنهم رفضوا الشريعة

بالكليّة.. (وقد وضعت نسبة كبيرة «٩٠٪» لأن الأغلبية البسيطة - كما ذكرت سابقاً - لا يحق لها تغيير الدستور.. فالتغيير الدستوري يتطلب دوماً أغلبيّة كبيرة).

السؤال هنا: ماذا يُعتبر فعلهم هذا في الشرع؟

الجواب الذي لا خِلاف فيه بين العلماء: أن هذا الرفض لبعض الشريعة أو جميعها يُعتبر حِياداً عن الدين، وضلالاً عن سبيل الله.. وفي ذلك تفصيل شرعي طويل في كتب الفقه والعقائد.

السؤال التالي: هل المطلوب من الأقلية المُلتزمة بالشريعة التي تُشكل ١٠٪ من سكان هذا البلد أن (تُجبر بالقوة في حال الاستطاعة) تلك الأغلبية التي حادت عن الشريعة على التزامها؟

الجواب عن هذا السؤال هو موطن الخِلاف بين الرافضين للنظام الديمقراطي والقابلين به.. وهما يختلفان على رأيين:

الأول: يرى بوجوب أن تقوم (الـ ١٠٪ الملتزمة بالشريعة) على إجبار (الـ ٩٠٪ غير الملتزمة بالشريعة) بالقوة والقسر على تطبيق الشريعة (في حال توافرت لديها الاستطاعة بالطبع)، وهو أمر يتضمّن الإقرار بأمرين، أولهما: تشريعٌ لمنطق (القوة والغلبة) في التعامل بين التيارات المُختلفة، بحيث يُمكن لكل أقليّة ترى أنها على حق أن تسعى لفرض قناعاتها بالقوة والإجبار رغم رفض غالبية الأمة لذلك (هو ما تفعله بعض الحكومات المُستبدة في العالم العربي التي تفرض العلمانية بالقوة).. الأمر الآخر: أنه تشريعٌ للقيام بـ (نقض العهود والعقود والمواثيق) التي تمّت مع بقية فئات المجتمع وتياراته وأحزابه،

التي تنصّ على وجوب قبول جميع الفئات والتيارات بنتائج اختيار الشعب، وعدم استخدام القوة لتغيير قراره الأمة.

والثاني: يرى أنه يجب على (الـ ١٠٪ المُلتزمين بالشريعة) عدم إجبار وقسر الناس على تطبيق بالشريعة.. بل المطلوب منهم:

أ ـ أن تُعلن هذه الأقلية مُخالفتها لقرار الأغلبية، وأن هذا التشريع لمُخالفة قطعيات الشريعة ينزع عن الدستور (الشرعيّة الدينيّة)، وإن بقيت له شرعيّة سياسيّة وواقعيّة مُرتبطة بالعقد الاجتماعي القائم بين فئات المجتمع.. ثم أن تكون هذه الأقليّة في صف المُعارضة (سيأتي تفصيل فكرة المعارضة في الفصل القادم).

ب ـ أن تسعى هذه الأقلية لتغيير الدستور بـ (دعوة الناس)، وباستخدام كل الوسائل السلميّة - دون إجبارٍ بالقوة - حتى يعود المجتمع المُسلم إلى الالتزام بالشريعة.

في رأيي المتواضع هذا المثال يوضح مبدأ كيف أن (سُلطة تطبيق الشريعة تكون بيد الأمة).. وأنه لا يجب إجبار (أمة رفضت الشريعة) على الالتزام بها قسراً وبالقوة.. وهذا من صميم الفكرة الديمقراطية.

أما الأدلة الشرعيّة التي يتكئ عليها العلماء الذين يقولون بعدم فرض الأقليّة رأيها على الأكثريّة، فهي عديدة.. أذكر منها على سبيل المثال فقط:

١- كل النصوص الشرعيّة التي وضعت أصلاً عاماً في الشريعة

مفاده أن لا إجبار على الدين: كقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، وقوله عز وجل: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾، وقوله: ﴿لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾، إضافة للآيات العديدة التي تؤكد أن على الرسول البلاغ: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُۗ﴾، ﴿فَإِن تَوَلَّيۡتُمۡ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ﴾، ﴿فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُ وَعَلَيۡنَا ٱلۡحِسَابُ﴾، ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ﴾.. وسوى ذلك من آيات.

٢- أفعال الرسول عليه الصلاة والسلام.. حيث أقام دولة المدينة المنوّرة ببيعة تراضٍ **(عقد اجتماعي)** مع أهلها، مُسلمهم وكافرهم، كما ورد مُفصلاً في (صحيفة المدينة)، ودون إجبار وقسر.. وكما عقد الرسول عليه الصلاة والسلام بيعة الرضوان بالتراضي والقبول.. إضافة إلى شواهد عديدة من تعامله عليه الصلاة والسلام مع غير المسلمين، حيث كان يُرسل دُعاته لنشر الإسلام عند الكثير من الأقوام والقبائل، والأقوام التي كانت تقبل بقدوم دعاة الرسول وبنشر الإسلام سِلماً، لم يكن عليه الصلاة والسلام يفتح ديارهم عُنوة وقسراً.. كما في قصة إرساله للصحابي الجليل مُعاذ بن جبل إلى اليمن، عندما أمره كما في الحديث الصحيح الذي رواه أبو داود (إنك تأتي قوماً أهل كتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، **فإن هم أطاعوك لذلك**، فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، **فإن هم أطاعوك لذلك**، فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم، **فإن هم أطاعوك لذلك** ...الخ).. فمدار قيام الدين على الطاعة بالرضا لا الإجبار.

وفي تأسيس مبدأ أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يكن يُقاتل إلا من قاتله، قال ابن القيّم رحمه الله في كتابه «هداية الحيارى»: (**في قوله تعالى**: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾. فلما بعث الله رسوله عليه الصلاة والسلام استجاب له ولخلفائه بعده أكثر الأديان طوعاً واختياراً، ولم يُكره أحداً قط على الدين، وإنما كان يُقاتل من يُحاربه ويُقاتله، وأما من سالمه وهادنه فلم يُقاتله، ولم يُكرهه على الدخول في دينه امتثالاً لأمر ربه سبحانه حيث يقول: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ﴾). وأضاف ابن القيم: (**ومن تأمل سيرة النبي عليه الصلاة والسلام، تبين له أنه لم يُكره أحداً على دينه قط، وأنه إنما قاتل من قاتله، وأما من هادنه فلم يُقاتله ما دام مُقيماً على هدنته لم ينقض عهده، بل أمره الله تعالى أن يفي لهم بعهدهم ما استقاموا له، كما قال تعالى**: ﴿فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ۚ﴾).

وفي سياق التعليق على حديثٍ فهِمه البعض على غير مُراده، وهو قول الرسول عليه الصلاة والسلام: (**أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله، وأني رسول الله**)، قال ابن تيمية رحمه الله في رسالة له بعنوان «قاعدة في قتال الكفار»: (**ليس المُراد أني أُمرتُ أن أقاتل كل أحدٍ إلى هذه الغاية! فإن هذا خلاف النص والإجماع.. فإنه - عليه الصلاة والسلام - لم يفعل هذا قط.. بل كانت رسالته: أن من سالَمَهُ لم يُقاتِله**).. وأضاف ابن تيمية: (**وكانت سيرته صلى الله عليه وسلّم: أن كلَّ مَنْ هادنه من الكفار لا يُقاتله.. وهذه كتب**

السيرة والحديث والتفسير والفقه والمغازي تنطق بهذا.. وهذا مُتواتر في سيرته.. فهو لم يبدأ أحداً من الكفار بقتال).

وفي شرح هذا المعنى قال الشيخ محمد الحسن الددو في برنامج مفاهيم عن دور الجهاد: **(الإسلام ما جاء بالإكراه، ولا انتشر بالسيف، وإنما أصْلُ مشروعية الجهاد إنما هي لأن يُحرّرَ الناس ليختاروا الدين الذي رضوا به، ومن أراد الحيلولة بينهم وبين ذلك لا بُد أن يُقاتل).**

وقد أفاض الشيخ يوسف القرضاوي في شرح هذا المعنى ونقاش كل النصوص والشواهد التاريخيّة التي تدور حوله في أكثر من مائة وخمسين صفحة من موسوعته الضخمة (فقه الجهاد) الواقعة في مجلدين كبيرين.

وفي هذا المعنى وردت كثيرٌ من النصوص الشرعيّة الواضحة الجليّة، كقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾، وكقوله عز وجل: ﴿فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا﴾، وكقوله: ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾.. وسوى ذلك من آياتٍ وأحاديث أكدت هذا المعنى.

وامتداداً لهذا المبدأ الشرعي، أكدت الشريعة هذا الأمر حتى مع الدول الكافرة المُعادية، كما في مرحلة الفتوح الإسلامية.. حيث نص الرسول عليه الصلاة والسلام في توجيهه لقادة الجيوش المُسلمة كما في صحيح مسلم: **(فسلهم الجزية.. فإن هم أجابوك، فاقبل منهم**

وكف عنهم).. إذاً فالإسلام سمح بأن تبقى هذه الدول على شريعتها ودينها رغم توفر (الاستطاعة) على السيطرة عليها بالقوة، وفرض تطبيق الشريعة بالقسر والإلزام.. وهو أمرٌ يؤكد أن الشريعة قد نصت على ألا يُقاتل إلا من ابتدأ المسلمين بعداوة أو قتال، أو من منع الدعاة بالقوة من تبليغ رسالة الإسلام إلى الناس كافة، وقد شرح الشيخ يوسف القرضاوي بتفصيلٍ دوافع القتال الشرعي (الجهاد) في كتابه فقه الجهاد.

كما أن الجزية تستلزم أن تُدافِع الدولة المسلمة عن الدولة الكافرة التي دفعت الجزية في حال تعرّضت لعدوان (أي حماية عسكريّة).. وفي حال لم يقدر المسلمون على ذلك أعادوا إليهم ما أخذوه منهم.. وهذا ما فعله الصحابي الجليل أبو عبيدة بن الجرّاح - كما ورد في كتاب الخراج لأبي يوسف - حين أبلغه نوّابه عن مدن الشام بتجمّع جحافل الروم، فكتب إليهم: أن يردُّوا الجزية إلى من أخذوها منه، وأمرهم أن يقولوا لهم: إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بَلَغَنا ما جُمع لنا من جموع - أي الروم - وأنكم قد اشترطتم علينا أن نمنعكم - أي نحميكم - وإنّا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذناه منكم.

وأما ما يستشهد به البعض من حرب أبي بكر رضي الله عنه للمرتدين.. فقد أُجيب عن ذلك بأن المُرتدين كانوا قد انفصلوا عن جسم الدولة المُسلمة (انفصال سياسي)، وظهر عند كثيرٍ منهم مُدعو النبوة (كما عند مُسيلمة في اليمامة، والأسود العنسي في اليمن، وسجاح في بني تميم، وطليحة في بني أسد).. كما أنه وبإجماع

العلماء (أن من منع تقديم الزكاة إلى الحاكم وقرر صرفها بنفسه) فإنه لا يكفر.. وبذلك فليس كلُ من قاتلهم أبو بكر كانوا مُرتدين عن الدين.. وهذا يُعطي اعتباراً إلى أن الانفصال السياسي عن جسم الدولة المُسلمة كان من مُبررات القتال.. ولذا شَابَ قرار أبي بكر بقتال المرتدين بعض الخلاف بين الصحابة أول الأمر، ولو كان هذا القتال مقطوعاً به من الدين لما حصل الخِلاف أصلاً.. وقد أشار الإمام الجويني في كتابه غياث الأمم (تحقيق عبدالعظيم الديب.. وصادر عن دار المنهاج) إلى أن قتال أبي بكر للمرتدين كان مسألةً اجتهادية مظنونة، فقال: (**وتتمة الكلام فيه أن اجتهاد الإمام إذا أدّى إلى حكم في مسألة «مظنونة»، ودعا إلى موجب اجتهاده قوماً، فيتحتم عليهم مُتابعةُ الإمام، فإن أبوا، قاتلهم الإمام، كما قاتل الصديق رضي الله عنه مانعي الزكوات، في القصة المعروفة**).. ثم أضاف رحمه الله في سياق حديثه عن المرتدين، فيما يراه من وجوب طاعة الإمام ولو فعل أمراً اجتهادياً لا قطعياً: (**بل يجب اتباع الإمام قطعاً فيما يراه من «المُجتهدات»، فيُرتَّب القتال على مقطوع به، وهو تحريم مخالفة الإمام في الأمر الذي دعا إليه، وإنْ كان أصله «مظنوناً»**).

من المُهم كذلك في هذا السياق التأكيد على أن قتال المُرتدين مرتبطٌ أيضاً بخصوصية الجزيرة العربية التي ورد عن الرسول عليه الصلاة والسلام قوله (لا يجتمع في جزيرة العرب دينان)، وهو ما يؤكد أهمية الوحدة السياسية والدينيّة وهيمنة الدولة المسلمة على الجزيرة العربية.. أما فيما هو خارج جزيرة العرب، فقد وردت في كتب الحديث والسير نصوص عديدة تؤكد (البُعد السياسي

الاجتهادي) في قتال المرتدين.. منه ما رواه سعيد بن منصور في سننه، وفيه (**أن تسْتُر - وهي مدينة في العراق - فُتحت صُلحاً، ثم كفر أهلها، فغزاهم المهاجرون وسبوهم، فأمر عمر بن الخطاب من سُبي منهم أن يُردوا إلى جزيتهم، وفرّق بينهم وبين سادتهم**).. وكذا ما فعله الخليفة الخامس عمر بن عبدالعزيز، فقد روى عنه عبدالرزاق في المصنّف عن مَعمر قال: (**أخبرني قومٌ من أهل الجزيرة - أي الجزيرة الفراتيّة - أن قوماً أسلموا ثم لم يمكثوا إلا قليلاً حتى ارتدوا، فكتب فيهم ميمون بن مهران إلى عمر بن عبدالعزيز، فكتب إليه عمر: أن رُد عليهم الجزية ودعهم**).. وفي سياق الحديث عن المرتدين قال الشيخ د.حاكم المطيري في تأكيد هذا المعنى بكتابه «تحرير الإنسان»: (**أوضح من ذلك فعل عمر بن عبدالعزيز وعمله في ترك من ارتد ممن أسلم من أهل الكتاب، وردهم إلى جزيتهم وذمتهم وعدم حبسهم.. وكذا فعل عمر بن الخطاب في أهل تسْتُر حين كفروا وقاتلهم المهاجرون وسبوهم، فأمر بتحريرهم، وأن يُردوا إلى جزيتهم**).

٣- أن النجاشي كان مُسلماً، وكان مَلِكاً على الحبشة، وبيده السلطة والقوة، ومع ذلك لم يُحاول أن يفرض تطبيق الشريعة بالإجبار على قومٍ لا يؤمنون بها، وقد أقرّه الرسول عليه الصلاة والسلام على ذلك، وصلى عليه حين وفاته كما ورد في صحيح مُسلم: (**إن أخاً لكم قد مات، فقوموا فصلوا عليه**).. وقد قال في ذلك الشيخ الأصولي د.أحمد الريسوني في كتابه «الأمة هي الأصل»: (**لقد عاش المسلمون في الحبشة ولم يطالبوا النجاشي بأن يطبق**

الإسلام ويحكم بالإسلام بالرغم من أنه أسلم وكان في إسلامه نوع من الخفاء ولم يعلنه صراحة إلا الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أن مات النجاشي، فيمكن أن يقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يطبق الإسلام في مكة، لأنه لم تكن لديه القدرة المادية.. لكن النجاشي كان صاحب سلطة، ولكن أغلبية الناس ليسوا على الإسلام، فكيف يطبقه عليهم وهم لا يؤمنون به؟.. وأي شيء أفسد للإسلام وأكثر تشويهاً له من أن يُلزم أناسٌ بتطبيقه وهم لا يؤمنون به؟).

* * * *

وكما أنني هنا لستُ في وارد استعراض جميع الأدلة على شرعيّة (**عدم فرض الإسلام بالقوة على أمّة رفضته**).. وإنما هي مجرد إشاراتٍ لبعض الأدلة التي تؤكد هذا المعنى.. أود هنا أيضاً الإشارة إلى عددٍ من الجماعات الإسلاميّة والمجامع الفقهيّة والعلماء المعاصرين الذين أكدوا على شرعيّة هذا المعنى، وقرروه في كتبهم وبياناتهم ومبادئهم:

١- فهذه المبدأ تؤمن بها الغالبية الساحقة من الحركات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي (كجماعة الإخوان المسلمين، التي حسمت هذه القضية بوضوح في الوثيقة التي أصدرتها عام ١٩٩٤م.. وكحزب العدالة والتنمية المغربي.. وحزب النهضة التونسي.. وحزب الإصلاح الإسلامي في الجزائر...الخ).. وقد وصلت تلك الجماعات الإسلامية إلى هذه القناعة الشرعية بناءً على

تأصيلٍ شرعي لعُلماءٍ مُعتبرين عند هذه الجماعات والأحزاب.. وقد أكدت هذه الجماعات مراراً إيمانها الكامل بشرعيّة النظام الديمقراطي، وتداول السلطة، واحترام نتائج صناديق الاقتراع أياً كانت، وعدم اللجوء إلى إجبار غالبية الشعب بالقوة تحت أي مُبررٍ كان، حتى لو وصل الإسلاميون إلى السلطة وامتلكوا مكامن القوة والإجبار.

٢- إنه رأيٌ لكثيرٍ من كبار العلماء المُتفق على رسوخهم الشرعي واستقلالهم السياسي.. من أمثال:

أ ـ **الشيخ د.يوسف القرضاوي**. .الذي أكد في عدة مواضع من كُتُبه وبرامجه على هذا المعنى، وكرر: أن الحُرية قبل تطبيق الشريعة، وأنه لا إجبار بالقوة على تطبيق الشريعة عند أمة رفضتها.. وكان مما قاله في أحد برامجه: (**لا علاج لهذه الأمة إلا بالحُريّة.. وأنا قلت في بعض برامجي إنني أقدم الحُريّة على تطبيق الشريعة الإسلاميّة.. لأنه لا يُمكن أن تُطبّق الشريعة الإسلاميّة والحُريّة مفقودة.. فإذا اختار الناس الشريعة طبقناها عليهم.. وإذا رفضوها، نتجه لتعليم الناس ودعوتهم حتى يختاروا الشريعة**).

ب ـ **الشيخ الأصولي د.أحمد الريسوني**.. الذي أكد ذلك في عدة مواضع، كما في كتبه (الأمة هي الأصل)، و(حكم الأغلبية في الإسلام)، و(الشورى في معركة البناء).. وأنقل هنا أحد هذه المواضع.. حيث قال د.الريسوني في كتابه «الشورى في معركة البناء» في سياق حديثه عن احتماليّة اختيار الشعب في بلدٍ مُسلم لغير

الشريعة عبر النظام الديمقراطي: **(لنفترض فرضاً أن شيئاً من هذه المخاوف قد وقع، وظهر ـ بديمقراطية حقيقيّة ـ أن غالبية المسلمين في قُطر من الأقطار، قد اختاروا ما يتنافى مع الإسلام، وما يُعدُّ خروجاً عن الإسلام، فهل العيب في الديمقراطية أم العيب في الواقع القائم؟!.. فليست الديمقراطية هي من أتتنا بهذا العيب، وإنما الديمقراطية كشفت لنا هذا العيب.. فهذا سببٌ لشكر الديمقراطية والتمسك بها، وليس سبباً لرفضها والقدح فيها واتهامها.**

فإتاحة الفرصة للناس، ليعبروا تعبيراً حُراً عمّا في نفوسهم وعمّا في عقولهم، سواءٌ سُمي ديمقراطية أو سمي بأي اسم آخر، إنما يكشف لنا الحقيقة، ويُتيح لنا معرفة الحقيقة.. فهل هناك أحدٌ ضد كشف الحقيقة وضد معرفة الحقيقة؟

أما مُعالجة هذا الواقع المؤسفِ إن وقعِ فلا تكون بتجاهل الحقيقة ولا بالهروب منها، كما لا يكون بإصدار قوانين أو إلغاء قوانين، بل تكون بالدعوة والبيان، وتكون بالتوعية والتربية، وتكون بالتعليم والتثقيف، وتكون بالحوار والإقناع.. فالعلاج في الدعوة والإقناع لا في المنع والإكراه.. أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين؟!.. أم أنت تُقنع الناس حتى يكونوا مؤمنين؟

ليس من الإسلام، ولا في مصلحة الإسلام، ولا في مصلحة المسلمين، أن تُقيم على الناس دولة إسلامية ليست نابعة من قلوبهم، وأن تُنفذ عليهم قوانين هم لها كارهون.

وأنا هنا لا أتحدث عن قلة من الناس، أو الشواذ من الناس، وإنما أتحدث عن عمومهم وعن جمهورهم).

ج- **الشيخ محمد الحسن الددو**.. الذي أكد في عدة مواضع - كما في حلقاته الأربع عن الديمقراطية في برنامج مفاهيم - أن المُسلم كفرد وكمُجتمع ملزم بتطبيق الشريعة، ولكن إذا رفضت أمة من الأمم تطبيق شريعة الإسلام، فإنهم لا يُرغمون على تطبيقها بالقوة والإجبار.. وحين وجه له مقدم البرنامج سؤالاً مفاده: أي ديمقراطية تريدون؟.. أجاب الشيخ بأنهم يردون: (**ديمقراطية الدستور الذي وثق به الشعب ووافق عليه.. فإذا صوّت الشعب على دستور ينص على أن الشريعة هي المصدر الوحيد للقانون، فيكون حينئذٍ قد مارس سُلطته.. وإذا لم يصوّت بذلك، فنحن حينئذٍ مازلنا مغلوبين، فنجاهد حتى نصل إلى قوتنا**)، وبذلك ربط الشيخ فكرة الغَلَبة بتصويت الناس، لا بالقوة والفرض، حيث رفض في مواطن عديدة من هذه الحَلَقات فكرة فرض الشريعة بالقوة المادية.. وكان مما قال: (**لدينا هدف هو تطبيق الشريعة.. ونريد تطبيقها من غير إكراه، وأن يرضى الناس بالشريعة، وأن يُريدوها تقرباً إلى الله وطلباً لرضاه.. ولا نُريد أن نكرههم عليها وهم يرفضونها**).. وأضاف: (**الديمقراطية تسعى لتطبيق القانون، فإذا كان القانون يمنع مخالفة الشريعة فيجب منع من خالفها.. والقانون يضعه الناس باختيار الأكثرية.. فإذا كان الناس مسلمين صالحين فسيأتون بقانون موافق لشرع الله.. وإذا كانوا غير ذلك فنحن لن نفرِض عليهم أن يتحاكموا إلى الشريعة**).. وقال أيضاً: (**الأصل أن الحاكم إذا كان جمهور شعبه يُخالفه في الرأي، وهو لا يستطيع تطبيق الشرع عليهم، وهو مسلم، أن يستقيل ويترك الحكم، لأنه لا يُمكن أن يُجبر الناس على خلاف ما يُريدون، حتى لو كانت عنده شوكة**).. وحين سأله مقدم البرنامج: وماذا نفعل في

الدولة المُسلمة التي بفِعل التغريب وسطوة الإعلام اختار شعبها ألا يُطبِّق الشريعة؟.. أجاب الشيخ: (**هذا شعب دعوة.. يحتاج أولاً إلى الدعوة وتفهيم الإسلام وتعليمه.. ويجب أن يُعطى وقتاً قبل قضية الحكم.. فقضيتا السياسة والحُكم ليستا من الأولويات**).

د ـ **الشيخ عبدالرحمن عبدالخالق**.. الذي أكد في حوارٍ له نُشر على حلقتين في جريدة الوطن الكويتية، احترامه لنتائج صناديق الاقتراع.. حيث قال في سياق حديثه عن الثورة المصرية: (**إن الذين سيتولون مهمة التشريع للأمة في البرلمان سيحددهم صندوق الانتخابات الذي سيُعبّر جموع الشعب المصري عن أنفسهم من خلاله**). . وحين سُئل فيما لو أتت الانتخابات برئيسٍ علماني أو ليبرالي، قال: (**لابد أن نقبل به، فنحن قبلنا بالنظام ولابد أن نرضى بنتائجه، ولتفرز صناديق الانتخابات من تفرزه، فالانتخابات عقدٌ وعهدٌ وينبغي أن نفي بهذه العهود والعقود، لكن على الأغلبية ألا تلغي الأقلية**). . وحين سُئل عن فهمه للمواطنة، قال: (**المواطنة هي الاحتكام لرأي الشعب بكل عناصره عبر صناديق الانتخابات، ويقوم المجلس التشريعي المنتخب بالنظر في القوانين والتشريعات، وإذا انتخب الشعب قبطياً أو علمانياً أو ليبرالياً بالأغلبية لمنصب ما، فعلينا أن نحترم اختيار الشعب**).

هـ- المُتحدث الرسمي باسم الدعوة السلفيّة بالإسكندريّة - وهي أكبر تجمّع سلفي في مصر - الشيخ عبدالمنعم الشحّات، قال في برنامج تلفزيوني على قناة دريم مع مقدِّم البرنامج حافظ الميرازي: (**أقول بمُنتهى الصراحة.. نحن دعوة إلى الله.. نقول للمُسلم أنه لا**

يسعه ترك الشريعة.. ونقول أنه يجب وضع الشريعة في الدستور، حتى تحكُم قرارات البرلمان.. فإذا وافق الناس على ذلك، فسنكون معهم.. وإذا رفضوا ذلك، فسنترك السياسة ونعود للدعوة إلى الله بالحسنى، حتى يعرفوا أن دينهم لا يُجيز لهم مُخالفة الشريعة.. ونحن في الدعوة السلفيّة عبر تاريخها الذي يمتد لقرابة الأربعين سنة كنّا دوماً نرفض أن يُطبَّق شيءٌ على الناس بالقوة).. وهذا المقطع موجودٌ باليوتيوب بعنوان: ماذا سيفعل السلفيون لو خذلهم الشعب ولم يختر تطبيق الشريعة؟

هـ ـ وفي داخل السعودية.. أكد ذلك بوضوح **الشيخ د.عوض القرني** في برنامج له بقناة الرسالة - وحديثه عن هذه الجزئية في البرنامج موجودٌ في اليوتيوب بعنوان «الشيخ الدكتور عوض القرني يتحدث عن الديمقراطية» -، حيثُ قال: **(أنا أقول وإن خالفني العديد من الإسلاميين، وقد يثيرهم هذا، أقول إذا لم يكن خيار الشعب هو الإسلام، لا يُفرض عليهم الإسلام، بل يجب أن يكون دور الإسلاميين حينئذٍ هو دعوة الناس للإسلام، وتربيتهم على الإسلام، وإقناعهم بالإسلام)**.. وكذلك أستاذ أصول الفقه **الشيخ د.مسفر القحطاني** أكد شرعيّة هذه الفكرة في تعليق له نُشر بموقع (المقال).. إضافة إلى موافقة عددٍ من كبار العلماء والدعاة داخل السعودية على هذه الفكرة.. ولولا أنهم أكدوا تأييدهم لهذا المبدأ عن طريق التواصل المباشر وفي مجالس خاصة، لذكرتُ أسماءهم.

و ـ وقد سبق كل هؤلاء العُلماء بعشرات السنين واحدٌ من أكبر العلماء السلفيين في زمانه، هو مُحقق مُسند الإمام أحمد، **الشيخ أحمد**

شاكر، الذي توفي في عام ١٩٥٨م.. حيث أكد الشيخ أحمد شاكر قبوله بهذا المبدأ في كتابٍ له بعنوان: (**الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين**) الذي صدر عن مكتبة السنة في القاهرة، حيث قال: (**وإذ ذاك سيكون السبيل إلى ما ينبغي من نصر الشريعة السبيل الدستوري السليم: أن نبث في الأمة دعوتنا، ونجاهد فيها، ونجاهد بها، ثم نصاولكم عليها في الانتخابات، ونحتكم فيها إلى الأمة، ولئن فشلنا مرة فسنفوز مراراً، بل سنجعل من إخفاقنا ـ إن أخفقنا في أول أمرنا ـ مقدمة لنجاحنا بما سيحفز من الهمم، ويوقظ من العزم، وبأنه سيكون مُبصراً لنا مواقع خطونا، ومواضع خطئنا، وبأن عملنا سيكون خالصاً لله، وفي سبيل الله.**

فإذا وثقت الأمة بنا، ورضيت عن دعوتنا، واختارت أن تحكم بشريعتها طاعة لربها، وأرسلت منا نوابها إلى البرلمان فسيكون سبيلنا وإياكم أن نرضى بما يقضي به الدستور، فتلقوا إلينا مقاليد الحكم كما تفعل كل الأحزاب إذا فاز أحدها في الانتخاب، ثم نفي لقومنا إن شاء الله بما وعدنا من جعل القوانين كلها مستمدة من الكتاب والسنة).

٣- وأيضاً قرر هذا المبدأ واحدٌ من أكبر وأهم المجامع الشرعيّة في العالم الإسلامي.. وهو الأزهر الشريف، الذي يضمّ عشرات الفقهاء والأصوليين.. حيث أصدر في شهر أكتوبر من عام ٢٠١١م وثيقة شهيرة أُطلق عليها اسم (**بيان الأزهر**)، وقد نصّ على: (**تعتمدُ شرعية السُّلطة الحاكمة من الوجهة الدينية والدستورية على رضا الشُّعوب، واختيارها الحرّ، من خلال اقتراع عَلَنِيٍّ يَتمُّ في نزاهة**

وشفافية ديمقراطية، باعتباره البديل العصري المنظِّم لما سبّقت به تقاليد البَيْعَة الإسلامية الرّشيدة، وطبقًا لتطوُّر نُظُم الحكْم وإجراءاته في الدّولة الحديثة والمعاصرة).

فتّش عن مفهوم (المُعارضة)

بعض من يصل إلى تحريم ورفض ـ وربما تكفير ـ النظام الديمقراطي والمؤمنين به، يستخدم في الغالب طريقة ميكانيكيّة في تفسيره وتقييمه للفكرة الديمقراطية، وهي طريقة لا تنسجم مع أبسط بدهيّات النسبيّة والمرونة في العلوم الإنسانية.

فمثلاً يتم فهم النظام الديمقراطي وفق الطريقة الآتية:

أنت تقبل وتؤمن بالنظام الديمقراطي = والديمقراطية يُمكن أن توصل حزباً شيوعياً أو علمانياً إلى الحكم = فأنت إذاً تقبل بتنحية الشريعة!

إذا ما تم استخدام هذه المُضلّعات الهندسيّة في التعامل مع قضايا الفكر والسياسة والاجتماع، فأظن أننا لن نجني منها سوى النتائج الكارثيّة على كُل الأصعدة.

لأنه ببساطة يمكن إبطال المفعول المتفجر لهذا التعاطي الخشن والحاد عن طريق قليلٍ من التعمّق في نقاش هذه المسألة.

ففي النظام الديمقراطي ثمة فكرة صميمة لا يُمكن أن تستقيم إلا بها، وهي فكرة التعدديّة الحزبيّة، ومبدأ (حق المُعارضة).

فحين توصل الأغلبية الشعبيّة حِزباً لا تتفق أنت - كجماعة أو حزب أو تيار - مع توجهاته وبرنامجه، فأنت حينئذٍ ستكون في خانة قوى المعارضة. لذا فأنت عمليّاً تُعارض ما يقوم به الحزب الحاكم من أفعال وتشريعات وممارسات. بل وتسعى - كمعارضة - إلى حشد القوى الشعبيّة، وتعبئة الرأي العام، واستخدام كل إمكاناتك الماديّة والحركيّة والإعلاميّة لتغيير الحزب الحاكم وإزاحته عن سدة القرار، ووصول الحزب أو الفِكر الذي تتبناه أنت إلى السُلطة.

لذا لم يعد ثمة قيمة لفكرة إلزام المعارضة بالموافقة والقبول بمشروع الحِزب الحاكم!

كل ما في الأمر أن ثمّة ما ذكرنا من التزامٍ بـ (العهد والعقد والميثاق) الذي اتفقت عليه كل الأحزاب والقوى الموجودة في الوسط السياسي، وينص على عدم استخدام العنف والقوة، واللجوء فقط للوسائل السلميّة المدنيّة في التغيير.

فإذا أوصل الشعب حزباً يُطالب بتنحية الشريعة (إذا كان وجود مثل هذا الحزب مسموحاً به دستورياً)، أو صوّت الشعب بغالبيّته الساحقة لوضع دستور غير إسلامي. فسيكون الحزب الإسلامي حينئذٍ في خانة (المُعارضة)، وسيعمل بكل قواه وإمكاناته لتغيير الوضع القائم، وإعادة هيمنة مرجعيّة الشريعة على الدولة.

مع الانتخاب .. وضد التشريع

بعض معارضي النظام الديمقراطي ينطلقون من فكرة مفادها:

(نحن مع نظام الانتخابات، ولكننا لسنا مع حق التشريع).

وهم بذلك يقصدون أن التشريع هو حق لله تعالى، وأننا كمسلمين مجبورون على الالتزام بنصوص الوحيين، ولنا حق الاختيار فقط في مساحة المباح والخِلاف المُعتبر.. وهذا القول حقٌ لا نقاش فيه من حيث الإجمال.

ورغم أن نظامي (الانتخاب وفصل السلطات) يُعدان الركيزة المحورية في الفكرة الديمقراطية، ويمكن ـ في حال التوافق عليهما ـ أن نتجاوز ٨٠٪ من الخلاف حول النِظام الديمقراطي.

إلا أننا حين نحاول أن نفهم فكرة (التشريع) بشكل أكثر اتساعاً، سنجد أنها ليست حِكراً على الموضوعات التي تتناول أصول الشريعة، ولا يستدعي ذلك أن نُجابهها بهذا القدر من الرفض. بل إن الغالبيّة الساحقة من التشريعات التي يتم تداولها اليوم في البرلمانات العربية لا تتجاوز خانتي (المُباح) و(الخِلاف المُعتبر).

لذا فإن السؤال المهم هنا. **من يحق له التشريع فيما لا يُناقض أصول الشريعة؟**

في دولة (الحاكم الفرد) يتم التشريع عادة عن طريق قرار الحاكم الفردي. وربما يستأنس هذا الحاكم برؤى مستشارين غير موثوقٍ بولائهم إن كان للأمة أم لمصالح الحاكم ومصالِحهم.

أما في النظام الديمقراطي فيتم التشريع ـ فيما لا نص فيه ـ عن طريق نوّاب الأمة المُنتخبين، والمُؤتمنين على مصالح ناخبيهم.

أما الحديث عن إمكانية تشريع البرلمان لقضايا مُصادِمة لثوابت الشريعة، فهو يماثل بالضبط ـ في تطبيقاته الواقعية وفي موقف المسلم منه ـ ما إذا قام (حاكم متفرّد) بتشريع قضايا مُصادِمة لثوابت الشريعة.

فموقف المسلم أمام هذه المُصادَمة لثوابت الشريعة ـ سواء كانت من البرلمان أو من الحاكم المتفرّد ـ لا يتغيّر. فعليه في كِلتا الحالتين واجب السعي للتغيير والانسجام مع أصول الشريعة.

طبعاً مع ملاحظة أن النِظام الديمقراطي يُعطي (الإنسان) أدوات كثيرة ومتعددة ومشروعة للتغيير (عمل حزبي، نقابات، كتل برلمانية، جماعات ضغط، إعلام مفتوح)، بينما أدوات التغيير تتضاءل كثيراً في النُظُم الاستبدادية.

لذا فأعتقد أن التوصيف الصحيح لهذا الموضوع، ليس بتركيب السؤال على طريقة: (من له حق التشريع: الله أم الشعب؟) بل إن التساؤل الحقيقي يتمثل ـ كما ذكرناه سابقاً ـ في: (من الموكول بتطبيق الشريعة وحمايتها: الأمة أم الحاكم الفرد؟).

وفي حال وقفنا أمام هكذا تساؤل، فلا أشك ساعتها على اتفاق أهل العلم على أصل (أن الأمة أكثر التزاماً بتطبيق الشريعة من الحاكم الفرد). لأن أي استعراضٍ سريعٍ لتاريخنا الإسلامي المُمتد سيوصلنا حتماً ودون مواربة إلى هكذا نتيجة، خاصة أن النصوص توالت على تأكيد الذم للمُلك الفردي العضوض، وأن أول عرى الإسلام نقضاً هو الحكم، كما ورد من حديث أبي أمامة الباهلي - وذكره الألباني في الأحاديث الصحيحة - قوله عليه الصلاة والسلام: (**لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة، فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها، فأولهن نقضا الحكم، وآخرهن الصلاة**).

لذا يبدو أن تكرار البعض لسؤال: **لماذا لا نفعل ما فعله أبو بكر أو عمر بشأن الخلافة؟** بكل ما يحمله هذا السؤال من رغبة في استنساخ ذات المشهد، على أمل الوصول لذات النتيجة، هو يضعنا أمام مشكلة حقيقية، تتمثل في وهم التصور بأن الحل الناجع لأزماتنا سيأتي بمجرد استنساخ طريقة أبي بكر أو عمر في اختيار الحاكم!. لأننا بذلك نتعامى عن رؤية مقدار التشوّه الذي تغلغل في وجدان غالب من يعتلي سُدة الحكم على امتداد التاريخ البشري، مما يعني أن خروج شخصيات استثنائية (صالحة وتقيّة وقادرة وكفوءة) تُعيدنا إلى سيرة أبي بكر وعمر في العدل والقوة والتقوى، بات اليوم أشبه بحُلُمٍ آثر الاستبداد أن يُطيله.

فإذا كان معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه في القصة الشهيرة التي وردت في تاريخ خليفة بن خياط وتاريخ الذهبي وسواهما، عندما حاوره كِبار الصحابة في المدينة (ابن عمر وابن عباس

والحسين وابن الزبير) بشأن الخلافة وتوريثها ليزيد، حين قال له عبدالله بن الزبير: (**يا أمير المؤمنين، نخيّرك من ثلاث خصال، أيها ما أخذت فهو لك رغبة. قال: لله أبوك! اعرضهن. قال: إن شئت صنعت ما صنع رسول الله، وإن شئت صنعت ما صنع أبو بكر (...) قُبض رسول الله فلم يعهد عهداً ولم يستخلف أحداً، فارتضى المسلمون أبا بكر، فإن شئت أن تدع هذا الأمر حتى يقضي الله فيه قضاءه فيختار المسلمون لأنفسهم؟ فقال معاوية: إنه ليس فيكم اليوم مثل أبي بكر، إن أبا بكر كان رجلاً تُقطع دونه الأعناق، وإني لست آمن عليكم الاختلاف. قال: صدقت**).

إذا كان معاوية وعبدالله بن الزبير وابن عباس وابن عمر والحسين بن علي لا يأمنون الخِلاف على الأمة وفيهم كِبار الصحابة. وإذا كانت الأمة بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام بسنين لا تجد من هو كأبي بكر. وإذا كنّا اليوم بعد كل هذا التاريخ الطويل من المُلك العضوض، والمجازر، وقطع رؤوس الخصوم السياسيين، والاستبداد والظُلم، ونقض عُرى الدين، مازلنا ننتظر ونثق بـ (رجل مُخلِّص) أكثر من ثِقتنا بمجموع الأمة! فعند ذلك يبدو لزاماً علينا البدء بعلاج هذا التشوّه في فهمنا ورؤيتنا لمسارات الحل، قبل أن نسعى لتغيير المُجتمع.

وماذا لو طالبت الأقلّية بتنحية الشريعة؟

في حال وصل التيار الإسلامي للحكم، وتم تطبيق الشريعة، فكيف سيتم التعامل مع الذين يُطالبون ـ عبر البرلمان أو خارجه ـ بتنحية الشريعة أو بتطبيق نظام علماني؟ ألا تمنحهم الديمقراطية هذا الحق؟

أعود مجدداً لأؤكد.. لا توجد في الديمقراطية حريّة مُطلقة. الحُريّات مربوطة دائماً بسقف الدستور. فإذا كان قرار الأمة عبر دستورها ينص على (عدم جواز قيام أحزاب على أساس علماني). فلا يمكن أن يُصادر أحدٌ قرار الأمة. ويكون بذلك قيام هكذا أحزاب محظوراً وفق الدستور.

أما الحديث عن مُطالبات آحاد الناس. فهو أمر مُرتبطٌ أيضاً بالأنظمة والقوانين التي شرّعها الدستور. فإذا كان الدستور يمنع هكذا مطالبات، فلا يمكن لأحد أن يتجاوز قرار الأمة. وحتى في أقصى الدول الغربية احتراماً للحُريّات، هناك حَظر على المطالبة ببعض التشريعات، كالمُطالبة بعودة الحزب النازي في ألمانيا، وكإنكار المحرقة اليهودية (الهولوكست) في معظم الدول الغربيّة. وهذا المنع

منصوص عليه دستورياً. أي أنه منعٌ بـ (قرار من الشعب)، وليس مفروضاً عليهم بالقسر والقوة.

ومع ذلك يجدر التذكير بأمر مهم. أن المطالبة بالعلمانية في مجتمع إسلامي، سواء كانت من آحاد الناس أو من مجموعات وتيارات ومنظمات، هي في نهاية الأمر مجرد أقوالٍ ليس لها أي تبِعات عمليّة. فهي لا تعدو أن تكون (ظاهرة صوتية)، لكونها لا تُشكِّل قوة شعبيّة ضاغطة، فضلاً عن حصولها على أغلبية برلمانية يُمكن أن تُسهم في تغيير القوانين والأنظمة.. لذا يبدو الاحتجاج بهذا الأمر باعتباره أحد نواقض الإسلام في النظام الديمقراطي، ويكون بعد ذلك مُبرراً لرفض النظام الديمقراطي بكل أنظمته وهياكله وآلياته، هو أمر أقرب إلى المُماحكة السجالية، والشغف في البحث عن مواطن للنقد أياً كانت.

لو تأملنا فقط لهامش الحريات الموجودة بمجتمع المدينة في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام، لوجدنا شيئاً مُذهلاً تتداعى أمامه كل هذا المُبررات السجالية.

لننظر فقط لما كان يقوله ويفعله المنافقون بالمدينة في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام، وبين ظهرانيه، وهو ما نقله لنا القرآن الكريم في آياتٍ تُقرأ إلى يوم القيامة.

كان المنافقون يعيشون في ثنايا المُجتمع المسلم، ووسط جموع الصحابة رضوان الله عليهم، وبين يدي رسول الله، ومع ذلك كانوا يصفون الصحابة بالسفهاء

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لا يَعْلَمُونَ﴾.

وكانوا يحرِّضون الكفار على مُجتمعهم، ويدعونهم لحرب المُسلمين:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟ يَقُولُونَ لِإِخْوَٰنِهِمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَـٰذِبُونَ﴾

وكانوا يكذبون على الله ورسوله:

﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَـٰذِبُونَ﴾

وكانوا يلمِزون الرسول عليه الصلاة والسلام:

﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِى ٱلصَّدَقَـٰتِ﴾

وكانوا يؤذون النبي:

﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِىَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ﴾

وكانوا يُظهرون البغضاء للمؤمنين:

﴿قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾

وكانوا يصدون عن رسول الله ويستكبرون عليه:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ ٱللَّهِ لَوَّوْا رُءُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ﴾

وكانوا يتآمرون على رسول الله:

﴿هُمُ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنفِقُوا۟ عَلَىٰ مَنْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ حَتَّىٰ يَنفَضُّوا۟﴾

بل ويكفُرُون بموعود الله وحديث رسوله:

﴿وَإِذْ يَقُولُ ٱلْمُنَـٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ إِلَّا غُرُورًا﴾

وكانوا يخذِلون المُجتمع المسلم في أحلك ظروفه وأزماتِه:

﴿وَإِذْ قَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ يَـٰٓأَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَٱرْجِعُوا۟ ۚ وَيَسْتَـْٔذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ ٱلنَّبِىَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِىَ بِعَوْرَةٍ ۖ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِم مِّنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا۟ ٱلْفِتْنَةَ لَـَٔاتَوْهَا وَمَا تَلَبَّثُوا۟ بِهَآ إِلَّا يَسِيرًا﴾

وكانوا أشحة على الخير، ويقذفون الصحابة بألسنة حِداد:

﴿أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ ۖ فَإِذَا جَآءَ ٱلْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَٱلَّذِى يُغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْمَوْتِ ۖ فَإِذَا ذَهَبَ ٱلْخَوْفُ سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى ٱلْخَيْرِ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا۟ فَأَحْبَطَ ٱللَّهُ أَعْمَـٰلَهُمْ ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا﴾

وكذا في الحديث الذي رواه البخاري ومسلم أن رجلاً قال

للرسول عليه الصلاة والسلام معترضاً عليه في القسمة: (**اعدل يا محمد فإنك لم تعدل، وإن هذه القسمة ما أريد بها وجه الله!**). فرد عليه رسول الله: (**ويحك، من يعدل إن لم أعدل؟**). فأراد الصحابة ضربه، فقال عليه الصلاة والسلام: (**مَعاذ الله أن يتحدث الناس أني أقتل أصحابي**).

وفي الحديث الذي رواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في مُستدركه أن رجلاً يهودياً أتى الرسول عليه الصلاة والسلام وهو في مجلس أصحابه، وقال له على الملأ: (**يا بني عبدالمطلب، إنكم قوم مطل**). فأراد عمر أن يضرب اليهودي. فقال له الرسول عليه الصلاة والسلام: (**إنا كنا أحوج إلى غير هذا منك يا عمر. أن تأمره بحسن الطلب، وتأمرني بحسن الأداء**).

ورغم أن المنافقين كانوا يعيشون بين ظهراني الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة الكِرام، إلا أن رسول الله لم يأمر بإسكاتهم قسراً وعِقابهم على أقوالهم. فضلاً عن قتلهم لقولهم ما يوجِب الكفر الصريح.. بل لننظر إلى التوجيهات الربانية لكيفية التعامل الدنيوي العملي مع هؤلاء المنافقين:

حين كانوا يرفضون حكم الشريعة ويصدون عن كلام الله:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾

فما الأمر الإلهي لرسوله في التعامل مع هؤلاء:

﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ قَوْلًۢا بَلِيغًا﴾

وحين كانوا يكفرون ويستهزئون بآيات الله:

﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ﴾

فما الفعل الشرعي في مجتمع الصحابة لقول الكفر والاستهزاء بآيات الله؟

﴿فَلَا تَقْعُدُوا۟ مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦٓ﴾

وحين كانوا يلمِزون الصحابة ويسخرون منهم:

﴿ٱلَّذِينَ يَلْمِزُونَ ٱلْمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فِى ٱلصَّدَقَٰتِ وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ﴾

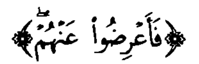
فماذا كان الرد الإلهي:

﴿سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

وحين كانوا يخذلون الصحابة عن الجهاد:

﴿وَقَالُوا۟ لَا تَنفِرُوا۟ فِى ٱلْحَرِّ﴾، وبعد عودة المؤمنين من الجهاد يعتذر المنافقون: ﴿حْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ﴾

فما الأمر الإلهي للمجتمع المسلم:



وحين كانوا يكرهون المؤمنين ويغتاظون منهم:

﴿وَإِذَا لَقُوكُمۡ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ عَضُّواْ عَلَيۡكُمُ ٱلۡأَنَامِلَ مِنَ ٱلۡغَيۡظِۚ﴾

فماذا كان جزاؤهم في الدنيا:

﴿قُلۡ مُوتُواْ بِغَيۡظِكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾

أمام كل هذه المساحة لحُريّة الكلمة في مجتمع الرسول - عليه الصلاة والسلام - الذي أتاح فيه هذا الهامش الواسع تقديراً لمصلحة المُجتمع المسلم.. هل ثمة بعد ذلك مبررٌ لكل هذا القلق من مناداة البعض بالعلمانيّة، أو تصريح البعض بما يُناقض الشريعة؟!

أمام كل هذا الهامش الواسع لحُريّة الكلمة في مجتمع الرسول عليه الصلاة والسلام، وفي مجتمع الصحابة الأول، هل ثمة بعد ذلك مبررٌ لكل هذا القلق من مناداة البعض بالعلمانيّة، أو تصريح البعض بما يُناقض الشريعة في المُجتمع المسلم؟!

رغم أن التعامل مع المنافقين في مُجتمع المدينة، وإسكاتهم، وإيقاف كفرهم وضلالهم، كان أيسر بكثير مما يمكن أن يستطيعه أي نِظام سياسي اليوم تجاه المُختلفين سياسيّاً وفكريّاً في مُجتمع العولمة، والإعلام المفتوح، والفضائيات، والإنترنت، وتدفق الأفكار والأخبار

والصور. بحيث تعجز حتى أكثر الدول صرامة وسطوة من إيقاف هذا السيل الهادر من الأفكار والمعلومات. فكيف يستطيع المجتمع المسلم اليوم منع أحد من الحديث بعد أن لم يعد ثمة فرق عملي ـ من ناحية سرعة الوصول ـ بين من يتحدث وهو مستلقٍ على شاطئ جزر الكناري، ومن يتحدث معك في غُرفة نومك.

البحث عن (أهل الحل والعقد)

من الاعتراضات الواردة على مبدأ الانتخاب الشعبي، هو أننا لا يُمكن أن نجعل قرار الأمة بيد الغوغاء والجهلة والبُسطاء من الناس، بل لا بد أن يكون قرار الأمة بيد العلماء والخبراء والمُختصين، وهم الذين يُطلق عليهم (أهل الحل والعقد) بحسب التوصيف الفقهي.

هذا الاعتراض ينطوي برأيي على عدة افتراضات:

الأول: إذا كان إيجاد **(أهل الحل والعقد)** يتم عن طريق التعيين، فهذا يعني الثقة باختيار (حاكم واحد) أكثر من الثقة باختيار مجموع الأمة. بل ويفترض ابتداءً أن من يحكم كثيراً من دول العالم الثالث اليوم هم لا يدخلون في تصنيف (الغوغاء والجهلة والبسطاء)! وأنهم من (العلماء والخبراء والمُختصين)!!، لذا هو يثق في اختيارهم لأهل الحل والعقد أكثر من اختيار مجموع الأمة لهم.

الثاني: هو يُغفل حجم الوعي وانتشار التعليم الذي ساد المُجتمعات العربية، بعد انتشار التعليم الإلزامي، وكثافة أعداد خريجي الجامعات، ورواج وسائل الاتصال والتثقيف، حتى باتت نسبة الأمية في بعض المجتمعات العربية دون الـ ٣٪ من تِعداد

السكان. وهذا يعني أنه بات هناك حد أدنى من الوعي عند مجموع الأمة. وأن الشعب صار أكثر رُشداً في اتخاذ قرارات مصيريّة كقرار الحُكم.

الثالث: يمكن للجماهير ـ حتى المُتعلمة ـ أن تقوم بمُمارسات غير مسؤولة في قضايا لا تنعكس سلباً وبشكل مُباشر على مصالحها. ولكن في حال كان الأمر مرتبطاً بمصالح مباشرة لهؤلاء الجماهير، فسيكون الاختيار قطعاً لأشخاصٍ يخدمون مصالح الناخبين الذين قاموا باختيارهم.

الرابع: أن هذا الاعتراض وكأنما يشير إلى أنه يَلزم من العمليّة الانتخابية أن تقوم الطبقة الحاكمة بمشاورة الجماهير في كل قرار تريد اتخاذه!. وهذا أمر لم يحدث منذ ديمقراطيات أثينا وإسبرطة. بل إن عموم الشعب يقومون ـ في الغالب ـ بعملية واحدة فقط، تتمثل في أن يختاروا أشخاصاً يُمثلون قرارهم ويتحدثون باسمهم (وهم أعضاء مجلس الشورى أو البرلمان).. وحتى قرار اختيار رأس السلطة في الأنظمة (الديمقراطية البرلمانية)، يتم عن طريق أعضاء البرلمان، وليس عن طريق الانتخاب الشعبي كما في الأنظمة (الديمقراطية الرئاسية). لذا فهل ثمة مجلسٌ أدعى بتسمية أعضائه بـ (أهل الحل والعقد) من البرلمان المُنتخب؟!

وحتى لو أخطأ بعض الناس في اختيار من يُمثلهم بمجلس الشورى. أليس من العدل أن يتحمل هؤلاء الناس تبِعة قرارهم؟. وألا يستدعي هذا أن يُصحح الناس من اختيارهم في أي دورة انتخابية قادمة؟

أما إذا رفض المُعترضون اعتبار (البرلمان المُنتخب) ممثِّلاً لأهل الحل والعقد. فالسؤال المحوري هنا: **كيف يتم اختيار أهل الحل والعقد؟**

طبعاً نحن نسمع على الدوام عبارات من مثل: يجب أن يكونوا من أهل العِلم والكفاءة والأمانة والخِبرة.. ولكن السؤال ذاته يتكرر: **من يحدد أولئك الذين تنطبق عليهم أوصاف العِلم والكفاءة والأمانة والخِبرة؟**

إذا كان اختيار أهل الحل والعقد يتم من طرف شخصٍ ما (كالحاكم) فهو ـ بإجماع المنطق العقلي والتجربة التاريخية المتواترة ـ المدخل الرئيس إما لاختيار البِطانة الفاسدة والمُكرِّسة لمصالحها ومصالح الحاكم، أو لاختيار الضُعفاء غير القادرين على مواجهة المظالم والفساد، لأن سنن التاريخ تؤكد على أن **(من يفقد استقلاليته يفقد قراره)**، وأن **(المُعيَّن خاضع لمن عيّنه)**، فمن عيّنَهُ حاكمٌ خَضَعَ لقرار هذا الحاكم ومصالحه، ومن عيّنَهُ شعبٌ - عبر الانتخاب - خضع لقرار هذا الشعب ومصالحه.

البعض يقول: يمكن أن يتم اختيار أهل الحل والعقد عن طريق **(هيئة مُختصة)**، وهنا يأتي السؤال المُتكرر: **ومن يختار هذه الهيئة المُختصة؟!**

إن أي متتبع للتاريخ الإسلامي القديم والمُعاصر سيجد أن المعيار الأهم عند (الحاكم المتفرّد) في اختيار أهل الشورى هو (الولاء والطاعة)، ولا شيء أهم من ذلك.. لذا رأينا كيف قُتل

وسُجن كثيرٌ من كبار أهل العلم والفضل والكفاءة على امتداد التاريخ الإسلامي لمجرد استقلاليتهم وقولهم للحق ووقوفهم في وجه الظُلم. أي بسبب نقصٍ في أكسير (الولاء والطاعة والخضوع) عند هؤلاء العُلماء.

ورأينا في تاريخنا المُعاصر كيف طورِد عدد من كبار المثقفين والعلماء والخبراء الليبيين، وكيف اغتِيل كثير منهم في منافيهم البعيدة، بعد أن أطلق عليهم القذافي اسم (الكِلاب الضالة).

ورأينا كيف سُجِن المِئات من أهل العلم والفضل والكفاءة في مصر وسوريا والعراق والمغرب وبقية الدول العربية لمجرد رفضهم الخضوع لسياسة السُلطة، ووقوفهم في وجه المظالم والتعديات.

ورأينا كيف تحول شخصٌ في لحظة زمنية قصيرة من (فضيلة الشيخ عبدالله بن جبرين) إلى (المدعو عبدالله بن جبرين) بمجرد أن وقّع على وثيقة إصلاحية.

أما في ضمانات الكفاءة، فأعيد التذكير بما أوردته سابقاً، من إمكانية وضع معايير وشروط موضوعية ومنهجية للذين يحِق لهم الترشّح لهذه المجالس، وتكون هذه المعايير بمثابة الضمانة لعدم وصول شخصيات جاهلة أو محدودة الكفاءة، وهذا الأمر معمولٌ به في كل العالم. كأن يكون من الشروط التي يجب توافرها في المرشح (حصوله على شهادة علميّة رفيعة / وجود خبرة سابقة في إدارة قطاع عام «شركة، مصلحة، إدارة حكومية» / عدم وجود أي جُنَح أو مخالفات نظامية سابقة) أو أي شروط أخرى عامة وغير مُنحازة، تكونُ ضمانة لحد أدنى من كفاءة الاختيار.

بل إن بعض اللوائح الانتخابية تشترط حصول المرشح على توقيعات من قِبَل ١٠ آلاف ناخب ـ أو أكثر أو أقل ـ قبل المُوافقة على ترشيحه، وهذا بهدف ضمان جديّة المُرشحين والتأكد من حضورهم الشعبي وقيمتهم المعنويّة في المجتمع.

* * * *

بقي أن نسأل أولئك الرافضين لمبدأ الانتخاب الشعبي. **.هل ينبع هذا الرفض من (حكم شرعي).. أم من (تقدير مصلحي)؟**

أي.. هل يرى هؤلاء أننا شرعاً مُلزمون بأن يكون قرار الأمة بيد نُخبة (أهل الحل والعقد)، وأن تكون هذه النُخبة معيّنة لا مُنتَخَبة، وأن هذا الأمر مقطوعٌ به نصّاً؟

لأن من يقول بلزوم ذلك شرعاً فعليه إيراد الدليل.

بل إن الدليل الفعلي للرسول عليه الصلاة والسلام والخلفاء الراشدين يدل على عكس ذلك. فسؤال الرسول لكل مقاتلي بدر لم يكن سؤالاً لنُخبة. وسؤاله لمقاتلي أُحُد بالخروج من المدينة أو البقاء بها لم يكن سؤالاً لنُخبة. وسؤال عبدالرحمن بن عوف ـ في أمر الخِلافة ـ للصغير والكبير والرجل والمرأة والركبان القادمين للمدينة طوال ثلاثة أيام لم يكن سؤالاً لنُخبة.

أعتقد أن الشواهد والأدلة التي تدل على جواز مشاورة عموم الناس في قضايا الأمة الكبرى كثيرة ومتواترة.

أما إن كان الاعتراض على مشاورة عموم الناس يصدر من تقدير مصلحي فقط (لا شرعي)، فهنا مجال واسعٌ لنقاش طويل عن جدوى العملية الانتخابية إذا ما قورِنت بتفويض اختيار (أهل الحل والعقد) للحاكم.. لكن المهم في هذا النقاش أن كِلا الطرفين المُتحاورين (المُعترض والموافق) يناقشان الموضوع مع افتراض أن كلا الخيارين جائز شرعاً. ولكن البحث ينحصر فقط فيما هو أصلح وأكثر نزاهة وحماية لمصالح الأمة.

وهل يجوز فتح المجال لليهود والنصارى للمشاركة في اختيار السُلطة؟

رغم أنه ليس هناك يهود ونصارى في دول الخليج (حيث المدار الرئيس للنقاش)، إلا أن هذا السؤال يُطرح كثيراً في هذه المُجتمعات!. وحتى في الدول العربيّة الأخرى، فباستثناء لبنان، لا تزيد نسبة المسيحيين في أي دولة عربيّة عن ٨٪ من مجموع السُكان. وهو ما يعني أنهم لا يملكون التأثير على قرار الأمة. بل هم في الغالب فئات مُهمّشة سياسيّاً وغير مُؤثرة بفعل نِسبتهم المحدودة.

لكن رُبما لا يكون المقصود من هذا السؤال اليهود والنصارى بأعيانهم، بقدر ما يهدف إلى وضع معايير عقائدية ومنهجية لفرز الناس، حتى في أكثر المُجتمعات العربيّة تجانساً.. فربما يبدأ السؤال عن جواز مُشاركة اليهود والنصارى، ثم يُعرّج على جواز مشاركة أصحاب الطوائف الأخرى من غير أهل السُنّة، ثم يمتد لأهل البِدع والضلالات من أهل السُنّة، ويطال بعد ذلك أصحاب الانحرافات

الفكريّة، وربما يصل لأهل الأهواء والمُجون، وقد يتم التحفّظ أيضاً على أولئك الخارجين عن منهج السلف الصالح، وربما لا تنتهي قائمة الممنوعين بضمّ (دعاة الفتنة والتحريض واستثارة الناس) على الرغم من كونهم محسوبين على المنهج السلفي!. وقد يمتد هذا الفعل لتدشين محاكم تفتيش على عقائد الناس، تكون في حقيقتها مُختصّة بفحص نسبة (الولاء) في عروق المواطن أكثر من أي شيء آخر، كتلك (اللجنة الفكرية) القائمة حالياً بإحدى الجامعات الإسلامية في السعودية، والتي تملك لائحة طويلة لأسباب الاتهام، ربما ليس من أشنعها التورط بمُتابعة موقع الشيخ سلمان العودة، أو مُشاهدة قناة المجد الإسلاميّة!

ولكوني ذكرتُ في مُقدمة هذه الدراسة أنني معنيٌّ بشكل رئيس بالمُجتمع السعودي.. فإنني أجزم بأنه ليس هناك تجانس عقائدي في مجتمع عربي كما هو في السعودية، حيث لا تزيد نسبة كل الطوائف الخارجة عن إطار (أهل السنة) عن العشرة بالمائة على أكبر تقدير. وهي نسبة محدودة ومُهمّشة، وقد يكون البعض في هذه الطوائف مرعوباً من سيادة النظام الديمقراطي، خشية أن تُعاني طائفته مزيداً من التهميش تحت لافتة (ديكتاتورية الأغلبية). لذا لا يبدو أن لهذا السؤال وهذا القلق قيمة عمليّة عند الرافضين للنظام الديمقراطي في هذا المُجتمع.

ومع ذلك فـ (صحيفة المدينة) التي عقدها رسول الله ووردت بنصّها في كُتب التاريخ والسّير، واحتج بها أهل العِلم، كانت أول عقد اجتماعي في التاريخ، ودوِّنت هذه الصحيفة بالاختيار والتوافق

بين المسلمين واليهود من أهل المدينة، وصارت وثيقة تنظِّم العلاقة بين (أهل هذه الصحيفة) كما ورد نصاً في كُتُب السِير، فللمسلمين واليهود حقوق مُشتركة، تبتدئ بالدفاع العسكري المُشترك، ولا تنتهي بحرية الاعتقاد والعبادة.. ولم يستثنِ الرسول عليه الصلاة والسلام اليهود لكونهم غير مُسلمين، بل كانت للمُواطنة والمُساكنة على أرض واحدة حقوق يجب التزامها، منها المُشاركة في الاختيار.. وفي نفس الوقت، كان هناك مُسلمون خارج هذا الوطن الناشئ (المدينة المنورة) مثل أبي بصير وأبي جندل ومن معهم من المسلمين الذين نص اتفاق الحديبية بين الرسول وقريش على ألا يقبلهم في المدينة.. فصار هناك وطنٌ فيه مُسلمون ويهود، تشاركوا في وضع دستور هذا الوطن (الصحيفة)، ولهم حقوق مشتركة، وعليهم واجب الدفاع عن بعضهم في حال تعرض بعضهم للاعتداء.. فيما هناك مسلمون خارج هذا الوطن، لا يجب على المُسلم في المدينة الدفاع عنهم ونصرتهم.. أي أن المسلم في المدينة مُلزمٌ بالدفاع عن اليهودي داخل وطنه (المدينة المنوّرة)، فيما هو غير مُلزم بالدفاع عن المُسلم خارج وطنه (كأبي بصير ومن معه).. وهذا تشريع واضح لقيمة المواطنة والشراكة في الحقوق مع غير المسلمين، فضلاً عن المُسلمين من طوائف أخرى.

وحين طفِق عبدالرحمن بن عوف يطوف على أهل المدينة بعد وفاة عمر بن الخطاب، ليسأل صغيرهم وكبيرهم، رجالهم ونساءهم في شأن الخِلافة، حتى سأل الركبان القادمين إلى المدينة لثلاثة أيام ـ وهو أقصى حد ارتآه عبدالرحمن بن عوف لسؤال جميع من يتوافر

من المسلمين دون إبطاءٍ لأمر الخلافة وتمديدٍ لفراغ السُلطة ـ فإنه لم يسعَ إلى فرز المُنافقين من المُؤمنين، وأهل الأهواء من أهل التقوى والصلاح. وأهل العقل والحِكمة والدراية من البُسطاء والعامة ورعاع الناس. لأن أمر الحُكم يعني جميع الناس، ثم لثِقته باختيار (مجموع الأمة)، التي لا يضيرها إن كان فيها منافقون وأهل أهواء وبُسطاء.

أعتقد أن الثقة بقرار (مجموع الأمة) يكفي لأن يكون معياراً لحُسن الاختيار، بدل أن ندخل في متاهات الفرز والتصنيف التي لن يسلم منها حتى كثيرٌ من أهل العلم والفضل. بل ربما كان أول ضحاياها هم أصحاب القوة في الحق، والاستقلال الفكري، والشجاعة في إنكار المظالم والتعديات.

وأمامنا تاريخ طويل يشهد على ما حصل لكثير من العلماء الذين تم تضليلهم وتكفيرهم وقتلهم تحت سطوة عصا الطاعة، وعلى مذبح الولاء.. فإذا كان أهل الحرّة (وفيهم الصحابة وكبار التابعين) وعشرات العُلماء والقرّاء ممن كانوا مع ابن الأشعث، وقبلهم الحسين بن علي وعبدالله بن الزبير رضي الله عنهما، وسواهم. كلهم كانوا عند السلطان وحاشيته وعُلماء بلاطه من البُغاة ودعاة الفتنة والضلالة. فكيف يمكن أن نضع اليوم معياراً مُنصفاً وموضوعياً لاختيار من يحِق لهم التصويت؟!

* * * *

أعتقد أننا بحاجة إلى مزيدٍ من الفحص لمعاني ودلالات بعض المفاهيم والمصطلحات التي وردت في كتب السياسة الشرعيّة،

كمصطلح (أهل الحل والعقد).. وكمصطلح (ولي الأمر) الذي مازال البعض يتعاطى معه بنفس الفهم القانوني ومساحة التطبيق والصلاحيات والسُلطات التي كان يعنيها في التجربة السياسية في التاريخ الإسلامي.. فإذا كان مصطلح (ولي الأمر) يعني - في تجربتنا التاريخيّة وفي كتب السياسة الشرعيّة - الحاكم الفرد الذي وصل إلى السلطة بالتغلّب أو بالشورى لا فرق، بحيث تكون بيده كل الصلاحيات السياسية (فهو عملياً يمتلك كامل صلاحيات السُلطات الثلاث، التنفيذية والتشريعية والقضائية).. فإن صلاحيات وسُلطات (ولي الأمر) صارت اليوم في النظام السياسي الحديث موزعة على سُلُطاتٍ ثلاث (تنفيذية وتشريعية وقضائية) لا تُهيمن فيها أي سُلطة على أخرى.. وصار رئيس الدولة في النظام الديمقراطي مجرد رأسٍ للسلطة التنفيذية، وليست لديه صلاحيات مُطلقة، بل هو خاضع لرقابة البرلمان والقضاء، ويُمكن مُحاسبته وعزله.. فالنظام السياسي الحديث قام بتفتيت الصلاحيات المُطلقة لـ (ولي الأمر) التي كانت قائمة في النظام السياسي القديم.. وصارت مؤسسات الدولة بسُلطاتها الثلاث - مجموعة - هي الأجدر بكونها (ولي الأمر) لا مُجرد شخص الحاكم.

الانتخاب كمشروعية .. العدالة كأولوية

كثيرٌ من المناقشين للفكرة الديمقراطية ذكروا ما أكدنا عليه سابقاً، من أن التيار السلفي هو من حيث المبدأ مع (الاختيار) ومع (المُحاسبة والمُراقبة) ومع فكرة (الانتخابات)، وأن تحفّظه على الديمقراطية لا يعني أنه يدافع عن الاستبداد والظلم والفساد.

وهذا الكلام صحيح من حيث الإجمال. فمِن الجور وضع كل من اعترض على الفكرة الديمقراطية في خانة الاستبداد والظلم. بل إن قطاعات عديدة من التيار السلفي ناقدة للوضع القائم، وترفض تفشي مظاهر الظلم والجور والفساد المالي.

ولكن ثمة ما تجدر مناقشته في هذه الجزئية، ويتلخص في تساؤلين اثنين:

الأول: ما مدى محورية قيم (العدل والقسط) في نصوص الشريعة؟

وفي مُقابِله التساؤل الثاني: ما مدى محورية مطالب (الاختيار) و(المُحاسبة والمُراقبة) وحضور قيم (العدل) و(الحقوق) في الخِطاب السلفي؟

حين نتصفّح كتاب الله عز وجل، سنجد أننا أمام آياتٍ كثيرةٍ تؤكد على أن إقامة العدل والقسط ركيزة من ركائز التوحيد:

﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾.

لقد ساوى الله عز وجل بين الكفر وقتل الأنبياء وقتل الذين يأمرون بالقسط:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ ٱلَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِٱلْقِسْطِ مِنَ ٱلنَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾.

بل وجعله تعالى أساساً لقول الحق والشهادة، وأن الحكم بالعدل فريضة، ولو كانت على أنفسنا أو والدينا أو الأقربين:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ ٱلَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِٱلْقِسْطِ مِنَ ٱلنَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾.

والعدل من تمام كلام الله وصِدقه:

﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾.

وهو ما أُمِر به الأنبياء كي يقضوا به بين الناس:

﴿وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ ۖ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ۖ﴾.

وذكره تعالى قبل إقامة الصلاة:

﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾.

بل إن الله تعالى أمر بقتال المؤمن الصالح إذا بغى وظلم من أجل إقامة العدل والقسط:

﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ۖ فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ۚ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ۖ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾.

وجعله تعالى في آية أخرى مدار الرسالات:﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۖ﴾.

وقد قال ابن القيم رحمه الله في تفسير هذه الآية: (**إن القسط هو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره**).

وثمة عشرات النصوص في السنة النبوية تؤكد على محورية قيم

العدل في الشريعة، وتصدّرها لقائمة الأولويات. وتُذكِّر بالجزاء الذي ينتظر أولئك الذين يقفون في وجه الظُلم، ويحتسِبون على حُكّام الجور.

ففي الحديث الذي رواه أحمد وأبو داود والترمذي عن أبي بكر رضي الله عنه أن رسول الله عليه الصلاة والسلام قال: (**إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه عمهم الله بعقابه**).

وكذا في الحديث الذي رواه النسائي وأبو داود والترمذي من عدة طرق عن الرسول عليه الصلاة والسلام: (**أفضل الجهاد كلمة حقٍ عند سلطان جائر**).

وقوله عليه الصلاة والسلام في الحديث الذي رواه الحاكم وصححه الألباني: (**سيد الشهداء حمزة، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه، فقتله**).

وكذلك قوله في الحديث الذي رواه الإمام أحمد: (**إذا رأيت أمتي تهاب أن تقول للظالم: يا ظالم. فقد تودِّع منها**).

وقوله في الحديث الذي رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة من حديث ابن مسعود: (**لتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه على الحق أطرا، ولتقصرنه على الحق قصرا، أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض ثم ليلعننكم كما لعنهم**).

لذا قال ابن تيمية رحمه الله في فهم هذه النصوص: (**وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم،**

أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم، ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام).

وقال ابن تيمية أيضاً: (**وذلك أن العدل نظام كل شيء، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بعدل لم تقم وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة**).

ويختصر ذلك كله حديث ربعي بن عامر، ذاك الأعرابي الذي اهتدى بنور الشريعة، فأرسله الصحابي سعد بن أبي وقاص إلى رستم قائد الفرس، فدخل عليه صادعاً برسالة الإسلام: (**أتينا لنُخرج العِباد من عِبادة العِباد إلى عِبادة رب العِباد، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام**).

إن القيام بالعدل، والدفاع عنه، والوقوف في وجه الظَلَمَة والطُغاة، هو من أعظم أعمال الإسلام، ومن مدارات الشريعة المُحكمة. وكل الأعمال والوسائل والأدوات والآليات التي تهدف إلى (**إقامة العدل ومنع الظلم**)، هي تحمل ذات الخيريّة وذات الإعظام الشرعي المتواتر في النصوص.

وأمام هذا الإعظام الشرعي لقيم العدل والحقوق. يمكن أن نطرح السؤال المُقابل: **ما مدى محورية مطالب (الاختيار والرقابة والمُحاسبة) وحضور قيم (العدل) في الخطاب السلفي؟**

لو أردنا أن نفحص محورية هذه القيم في الخطاب السلفي بالسعوديّة على سبيل التحديد، وقُمنا لأجل ذلك بعمل دراسة للمحتوى الإعلامي لطبيعة الخطاب السلفي العلني منذ عشرة أعوام وإلى اليوم (١٩٩٩م - ٢٠٠٩م)، وقمنا بتقسيم حقولٍ تُمثل طبيعة هذا المحتوى (لاحظ أنني أتحدث هنا عن الخطاب الإعلامي العام، أي أن حديثي لا يشمل ما يُطرح في الدروس العلميّة الشرعيّة المتخصصة)، وافتراضنا أن المساحة الأوسع في هذا الخطاب هي لقضايا العقائد والهويّة والأخلاق. **فما موقع قيم الاختيار والمحاسبة والمراقبة في سلّم أولويات الخِطاب السلفي؟ وكم ستُشكِّل النسبة المئوية لقضايا العدل والحقوق في مُجمل هذا الخِطاب؟!**

هذا تساؤل كبير أضعه بين يدي القارئ الكريم.

ما أجزم به، هو أنه في حال عُمل هذا المسح الإعلامي، فسيُظهر لنا حجم الغياب المُرعب لقضايا العدل والحقوق عن الخطاب السلفي. وسنجد أن هذه القضايا التي حظيت بحضور كبير في نصوص الوحيين، كانت شِبه غائبة عن هذا الخِطاب، ولم تحظَ ـ خلال عشرة أعوام ـ بنصف ما حظيت به موضوعاتٌ إداريةٌ بسيطةٌ كحكاية «الدمج» (دمج رئاسة تعليم البنات بوزارة التربية)! أو برُبع ذاك الصخب الذي صاحب صدور رواية (بنات الرياض)! أو بعُشر الجُهد المبذول في مطاردة ما يكتبه مُراهقو الليبرالية المحليّة!.

وحتى في الدروس الشرعية المُتخصصة، كم يُنفِق طَلَبَةُ العِلم ودارسو الشريعة من وقت في دراسة عقائد الجهم والجعد والمريسي وبقيّة الفِرق المُنقرضة، مقابل الوقت الذي يُنفقونه في دراسة مباحث

الاحتساب على الحكّام، والمنهج الشرعي في التعامل مع السُلطان!.

طبعاً يجدر التذكير هنا إلى أنني أتحدث عن مُجمل خطاب التيار السلفي. لأنه من البداهة أنك لا تطلب من الشخص الواحد أن يتحدث في كل الموضوعات، لأن ثمة أناساً تخصصوا في أمر مُحدد والتزموا به، ولا يمكن حينئذٍ أن تلوم شخصاً لعدم حديثه في أمرٍ خارجٍ عن إطار تخصصه.. ولكن حين نتحدث عن تيار واسع، فأنت تفترض أنه سيُراعي قدراً من التوازن في أطروحاته العلنيّة. خاصة إذا كان هذا التيار ينتمي لمرجعيّة شرعيّة تُعظِّم نصوصها المؤسسة (الكتاب والسُنة) من شأن قضايا العدل والحقوق. لذا سيكون مؤسفاً حين نكتشف أن هذا التيار لم يضع هذه القضايا في جدول الأولويات.

ومن ناحية أخرى، إذا ما عمِلنا ذات المسح الإعلامي لخطاب الصحوة الإسلاميّة في السعودية خلال المرحلة الزمنيّة التي تلت حرب الخليج (١٩٩٠م)، فسنجد أنه رغم الحضور الكثيف لقضايا العقائد والهويّة والأخلاق، إلا أن قضايا الحقوق والعدالة كانت حاضرة وبقوة في ذاك الخطاب. وبمعزل عن حجم التصعيد الذي حصل في تلك المرحلة وما نتج عنه، إلا أن أي مراقبٍ مُنصفٍ للمناخ السياسي العام في السعودية، سيصل لنتيجة حتميّة مفادها: أن سقف الحريات ومساحة النقد غدت اليوم أوسع مما كانت عليه في بداية التسعينيّات. حتى إننا صِرنا نرى مؤخراً نقداً يُنشر في صحفٍ وفضائياتٍ رسمية يتجاوز في سقفه ما كان يُطرح عبر المنابر وأشرطة الكاسيت الممنوعة في تلك الفترة. بل غدا الحديث اليوم عن

الانتخابات والعدل والحقوق أمراً متاحاً حتى في الصحافة الرسميّة، فضلاً عن المواقع الإلكترونية التي لا رقابة مُسبقة عليها، والتي يملك عدد من الدُعاة بعضاً من أشهرها. ومع ذلك فإن نصيب المُطالبة بالعدالة والحقوق في هذه المواقع لا يكاد يُذكر!

ففي الوقت الذي يرتفع فيه مؤشر الحريات، وتزداد فيه المساحة المُمكنة للنقد والمُطالبة بالإصلاح. ينخفض فيه ـ وبشكل مريع ـ مؤشر الاهتمام بقضايا الحقوق والعدالة في الخِطاب السلفي!.

عن الديمقراطية والليبرالية والعلمانية

حين تغيب الخطوط الفاصلة بين مفاهيم فلسفيّة وسياسيّة شائعة. بحيث يتم إحداث تلازم وربط بين نظريّات مُختلفة، يُمكن لكلٍ منها أن يعمل في مناخات وبيئات مُتعارضة. فإن هذا الأمر يُعد من أهم مداخل الإدراك الخاطئ والفهم المُلتبس. وهذا ما يحصل أحياناً مع مفاهيم الديمقراطية والليبرالية والعلمانية.

فالعلمانية ـ بعيداً عن تقسيمات المُختصين لها بين (صلبة / سائلة)، (جزئية / شاملة) ....الخ ـ وأياً كان تعريفها (نزع القداسة عن النص الديني في العمل السياسي / فصل الدين عن الدولة / عزل الدين عن مرجعيّة الدنيا) فإنها جميعها لا علاقة لها بالفكرة الديمقراطية، بل يمكن أن تُنتج العلمانية مجتمعاً ديكتاتورياً مُتسلّطاً غير ليبرالي وغير ديمقراطي.. فالاتحاد السوفييتي الشيوعي كان علمانياً وغير ليبرالي ولا ديمقراطي. وكذلك الصين الشيوعية، وعِراق صدام حسين، وليبيا القذافي. كلها مُجتمعات علمانية، لكنها ليست ليبرالية ولا ديمقراطية.

أما **الليبرالية** فبمعزل عن تنوّع مذاهبها الفلسفيّة (النفعيّة،

الفردانيّة، الأنويّة)، وتعدد اتجاهات مفكريها وفلاسِفتها (لوك، ميل، رولز، ماكفرسون، ديوي، جرين، هوبهاوس)، فهي باتفاقهم فلسفة تتمحور حول مفهوم (**الحُريّة**)، سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية (طبعاً يأتي هنا سؤال مهم ومتشعِّب عن حدود هذه الحُريّة وسقفها النظري، لأنه لا حُريّة دون حدود).. وبذلك يُمكن أن يتكون مجتمع ليبرالي غير ديمقراطي، أي أن تكون الليبرالية مفروضة بقوة السُلطة لا بقرار الناس، كما هي الحالة التي عاشتها تركيا لسنين طويلة، حيث العلمانية الليبرالية هي خط أحمر، وغير مسموح للشعب - حتى لو أجمع على ذلك - أن يرفضها، فالخَيار الديني للشعب التركي غير مُتاح للتصويت. لذا فتركيا غير ديمقراطية بالنسبة للخيار الديني، وإن كانت ديمقراطية في شؤون أخرى.. وكذلك الأمر في تونس والأردن وسواهما. كلها دول تفرض الليبرالية بالقوة، دون أن يكون للناس حقٌ في رفضها.

أما **الديمقراطية** فهي نظام سياسي ينطوي في أساسه على تقسيمات لشكل السُلطة وهياكلها، وآليات للانتخاب والمراقبة والمحاسبة والاختيار والعزل.. لذا فهناك مجتمعات ديمقراطية علمانية ولكنها ليست ليبرالية، كفنزويلا وبوليفيا اليساريتين، وكألمانيا النازية التي وصل فيها الحِزب النازي عبر الانتخاب الشعبي الديمقراطي، وكذلك الفاشيّة الإيطالية التي وصلت هي أيضاً عن طريق صندوق الانتخاب.. وهناك ديمقراطيات غير علمانية وغير ليبرالية، كما في إيران اليوم. وكما في عراق ما بعد الدستور الجديد. وكما هو متوقع في أي دولة إسلاميّة وعربيّة تُقام فيها انتخابات حُرّة ونزيهة.

وباختصار ..

العلمانية هي عزل الدين عن الدولة، سواء كان هذا العزل بالاختيار الشعبي الديمقراطي أو بالقوة والفرض.. وسواء كان البديل عن الدين هو الليبراليّة أو الشيوعيّة أو القوميّة الديكتاتوريّة.

والليبرالية هي سيادة قيم (الحريّة)، سواء أتت هذه الحريّة بقرار الناس (ديمقراطية)، أو بالقوة والفرض.

والديمقراطية هي آليات للاختيار وأنظمة لهياكل السلطة، سواء أنتج هذا الاختيار سُلطة مُلتزمة بالقيم الدينيّة أو سُلطة علمانية.

أظن أن توضيح التباين والاختلاف بين هذه المفاهيم الثلاثة هو أمر مهم. لكوني أزعم أن العنصر الرئيس الذي يتكئ عليه كثيرٌ من ناقدي النِظام الديمقراطي هو (**الربط الصارم بين الديمقراطية والعلمانيّة باعتبارهما مُتلازمتين ولا يُمكن الفصل بينهما**). ويكون هذا الربط بين المفهومين هو القاعدة الصلبة للتحريم ونفي المشروعيّة.

كيف يبدو النقد السلفي للنظام الديمقراطي؟

أزعم أنني اطلعتُ على غالبيّة الدراسات والكتب السلفيّة الناقدة للنِظام الديمقراطي، فوجدتُ أن بينها ملامح منهجيّة مُشتركة، يمكن اختزالها في الآتي:

أولاً: الربط التلازمي بين مفهومي الديمقراطية والعلمانية، بحيث يغدو هذا الربط هو المدخل الأساس لنفي المشروعيّة. وفي حال تم فك الارتباط بين هذين المفهومين، فإن القاعدة الصلبة لمنهجية هذا النقد تكون حينئذٍ قد فقدت (العنصر الأهم) لنفي المشروعيّة الدينيّة.

الثاني: استحضار ـ ومن ثم محاكمة ـ نموذج تطبيقي متطرّف وأتاتوركي للديمقراطية، والضجر من استعراض النماذج الأقرب للاعتدال وغير المتوترة تجاه الدين. بل والتركيز على دراسة وتقييم نماذج ديمقراطية مشوّهة، تتخذ من الديمقراطية غِطاءً ناعماً تتخفى وراءه سُلطة ديكتاتوريّة وقمعيّة بامتياز.

الثالث: الإسهاب بالحديث وسرد المُطولات من أجل إثبات (عدم جدوى) لا (عدم مشروعيّة) النظام الديمقراطي، وذلك وفق مُسلّمات وفرضيّات ومعلومات انتقائية تفتقر إلى الحد الأدنى من

الدقة والتماسك، وغالبها منقول من كتابات غربيّة تُمارس النقد للنظام الديمقراطي بهدف إصلاحه وتطويره لا إلغائه، فيتم التقاط هذا النقد واستخدامه لإثبات فشل النظام الديمقراطي.

الرابع: الهوس بالنموذج الأمريكي، حيث يتم فرد صفحات مطولة تحت عنوان (عيوب الديمقراطية) للحديث بشكل أدق عن (عيوب الديمقراطية الأمريكيّة)، وذلك بالحديث عن التأثير المُفرط للإعلام ولوبيّات المال وشركات السلاح. وفي الوقت ذاته يتم تجاهل كل التجارب الديمقراطية الأخرى غير المُثقلة بحمولات التجربة الأمريكية.

الخامس: عدم الإحالة إلى نموذج آخر، والاكتفاء بتدبيج المدائح للنظام السياسي الإسلامي، الذي يُمثل كما يقولون مُنتهى العدل والرحمة والتكافل. دون بذل أي جهد في محاولة رسم ملامح لطبيعة هياكل السلطة وآليات الاختيار والمُراقبة والمُحاسبة في هذا النظام الإسلامي.

من يقف في وجه الديمقراطية بالعالم العربي؟

إذا أردنا تقريب العدسة أكثر لمعرفة طبيعة العوائق التي تقف في وجه تطبيق النظام الانتخابي الديمقراطي في العالم العربي.. فيمكن حينئذٍ أن نحصر عدداً من الجَبَهات الرافضة لوضع القرار السياسي بيد الشعوب العربيّة.. وهنا طبعاً سأتجاوز الحديث عن الأنظمة السياسية الحاكمة والمستبدة، لكونها دون ريب هي الأكثر حرصاً على قمع الخيار الشعبي، وذلك سعياً لدوام هيمنتها على القرار السياسي والاقتصادي في العالم العربي.

أولاً: **مُمانعة الداخليّة**.. وتتفاوت هذه المُمانعة بشكل كبير بين دولة عربية وأخرى، ففي الوقت الذي لا نكاد نجد فيه رفضاً حقيقياً عند شرائح اجتماعية كبيرة في أغلب الدول العربية، نلمس هذا الرفض عند شرائح واسعة في بعض دول الخليج ـ وفي السعودية على وجه الخصوص ـ وذلك في الغالب لمُبررات شرعيّة وعوائق ثقافية.

ثانياً: **إخفاق ليبرالي**.. وقد يُفاجأ المُراقب حين يرى أن كثيراً من النُخب الليبرالية في الدول العربية (مع استحضار اختلافهم عن

اليساريين والقوميين) هي الأكثر التصاقاً بالسلطة الاستبدادية، بل وربما تخصص بعضهم في تشريع وتطبيع مُمارساتها القمعيّة. رغم أن النظريّة الليبرالية تتمحور حول (مركزيّة الحُريّات)، وهو ما كان يستلزم أن تكون (السُلطة السياسيّة) هي الخصم الأول للتيار الليبرالي. لا أن يدخل هذا التيار في مِعطف السلطة ويشرِّع لها ممارساتها.

كثيرٌ من النُخب الليبرالية العربيّة تدعو لضرورة تطبيق (الديمقراطية الليبرالية). ولذلك يقف بعضهم في وجه أي محاولاتٍ لإقامة نُظُم ديمقراطية في العالم العربي، لأن ذلك يعني بالضرورة سيطرة التيارات الإسلامية على المشهد السياسي.. لذا يحتمي كثيرٌ من الليبراليين بالسلطة السياسيّة المُستبدّة، ويرون أنها أفضل من خيار الشعب. إضافة إلى تنظيرهم الدائم لفكرة (الليبرالية أولاً ثم الديمقراطية)، بحيث يجب البدء أولاً بلبرَلَة المُجتمع ـ طوعاً أو قسراً ـ عن طريق السُلطة السياسيّة، وفي حال تكوّن في المجتمع تيار ليبرالي حقيقي، يمكن بعد ذلك تطبيق النِظام الديمقراطي.. يعني باختصار: يُريدون ديمقراطية مشروطة بنتيجة ليبرالية!

وهذا ما يُفسِّر التواجد الكثيف للنُخب الليبرالية في المواقع القريبة من السلطة السياسية في العالم العربي (مصر: لجنة السياسات في الحِزب الوطني / الأردن: هياكل السلطة والبلاط الهاشمي / السعودية والخليج: المناصب الحكوميّة والمواقع المرموقة في المُؤسسات الإعلاميّة الرسميّة ... الخ). وبالطبع لا يعني هذا عدم وجود مجموعات ليبرالية نزيهة وذات مطالب سياسية واضحة، ولكنها

أقل حضوراً في المشهد السياسي والإعلامي، ومحدودة المُشاركة في النشاط الإصلاحي.

ثالثاً: **رفض غربي**.. وموقف الحكومات الغربية من تطبيق الديمقراطية في العالم العربي يتفاوت بين الرفض والصمت.. ورغم أن هذا الرفض لا يُمارس بلغة منطوقة. إلا أن أي متابع لسياسة الدول الغربية يرى بوضوح أن (الروابط المصلحيّة) هي العنصر الأهم ـ وربما الوحيد ـ في علاقة هذه الدول بالحكومات العربيّة.. وهذا ما يُفسر التحول الجذري في علاقة الولايات المُتحدة وفرنسا مع الجماهيرية الليبيّة. رغم أن ليبيا لم تتقدم شبراً واحداً في موضوع الديمقراطية وحقوق الإنسان. ولكن بمجرد أن فتح العقيد القذافي مضخّات الإمداد المالي والمصالح إلى الغرب، تهاوت كل دعاوى المُقاطعة والعُزلة، وأُغلقت بالشمع الأحمر كل ملفات حقوق الإنسان المُنتهكة في هذه الدولة.

وكذلك ما نراه في مصر، التي لا نرى الحُكومات الغربيّة تنِبسُ ببنت شفة أمام مشهد الآلاف من الإخوان المُسلمين الذين يُساقون على الدوام إلى المُعتقلات والسجون. ولا تغضب هذه الأنظمة وتُطلق التصريحات والضغوطات إلا حين يُعتقل سياسي ليبرالي كأيمن نور، أو حين يتم التضييق على الناشط الليبرالي سعدالدين إبراهيم. (طبعاً أنا هنا أتحدث عن الحكومات الغربيّة لا عن مؤسسات المُجتمع المدني والمُنظمات الحقوقيّة).

وحتى بعض الحكومات الغربية الأكثر حياداً، هي لا تتحدث عن

تطبيق الديمقراطية في العالم العربي، بل تتحدث عن (زيادة المُشاركة الشعبيّة)، وذلك بهدف تخفيف الاحتقان عند الشعوب العربية، الذي لن يسلَمَ الغرب من شرره المُتطاير.

طبعاً هذا الرفض أو الصمت أو القلق الغربي من تطبيق الديمقراطية في العالم العربي يتكئ على وعي وإدراك لطبيعة النتائج المُتوقعة لهكذا انتخابات، لأنها تعرف أن المُرشّح الأهم ـ وربما الوحيد ـ للفوز والوصول إلى السلطة هم الإسلاميون.

اختبار النظريّات وفحص البدائل

حين يذهب عجوزٌ أميٌ بسيط إلى السوق لشراء بعض الأواني المنزليّة، فإنه ـ بالفطرة ـ يقوم بتفحّص السِلع المعروضة، ويُقارن بينها من ناحية الجودة والشكل والسعر، ثم يُقرر شراء أفضل ما هو مُتاح.

وحين يذهب شاب جامعي لشراء جهاز (لاب توب)، فإنه يتفحص الأجهزة المعروضة ويقرأ دليل المُواصفات، ويقيّم الشكل والسعر والحجم والمتانة، وبعد ذلك يُقرر شراء أفضل الخيارات.

كما فعل هؤلاء، وكما يفعل كل البشر، يُمارس الإنسان ـ بوعي أو دون وعي ـ عمليّة اختبار للعروض وفحصاً للخيارات وتقييماً للبدائل.. وحين يُمارس الإنسان الشِراء. فإنه يختار أفضل ما هو مُتاح. رغم أنه يعلم أن السِلعة التي اشتراها ليست (كاملة واستثنائية) ولا تحتوي على أي عيوب.. بل قد يُدرك أن ثمة بعض العيوب التي تنطوي عليها تلك السِلعة، ولكنها كانت (أفضل المُتاح).. ولا أظنه سيستمع حينئذٍ لناصحٍ يطلب منه ألا يشتري هذه السِلعة لبعض العيب الذي قد يعتريها. وأن عليه أن ينتظر طويلاً حتى تخرج سِلعة مشابهة دون عيوب. رغم أن ذلك الناصح لا يدري إن كان إنتاج هكذا سلعة هو أمراً ممكناً أم لا، وقريباً أم بعيداً.

بكل ما في هذين المثالين من بساطة وتلقائية، يمارس الإنسان سلوكاً منطقياً ينطوي على قدر من الذكاء والواقعيّة والعمليّة. وهو ما يُمكن تسميته بـ (اختبار النظريّات وفحص البدائل) وذلك بهدف المُفاضلة بين الخَيارات.

في موضوع الديمقراطية يستمتع بعض الرافضين بتحفيز كل مَلَكَاتهم النقدية، سعياً وراء إيجاد ثغرة هنا أو خدش هناك في جسد هذه النظريّة السياسيّة.. رغم أن أساطين الفكرة الديمقراطية يعترفون بوجود أخطاء ومشاكل في صُلب النظرية وفي مُمارساتها. ويسعون دائماً إلى تطويرها ووضع القيود والضوابط على المُمارسة الانتخابية، سعياً إلى أن تُمِّثل السُلطة السياسيّة المُنتخبة الرأي الحقيقي والنزيه للشعوب، دون تدخلٍ مفرطٍ لأدوات التأثير والتوجيه والانحياز.

لذا نجد أن حجم الدراسات النقديّة للنظام الديمقراطي الصادرة في الغرب يفوق عشرات المرات ذاك الذي يصدر في العالم الثالث.. لكن هؤلاء الناقدين يعترفون أيضاً بأن (الديمقراطية) هي أفضل النظريات السياسيّة المُتاحة، وأنها أكثر الخيارات والبدائل ضمانة لقيام العدل ومنع الظلم، وأوسعها تمثيلاً للشعوب. لذلك هم يسعون إلى تطويرها لا إلى تقويضها.

لكن بعض ناقدي النِظام الديمقراطي في مُجتمعاتنا العربيّة يضجرون كثيراً حين يقول لهم البعض (**وماذا نفعل إذن؟ / وإلى أي النماذج تُحيلون؟ / وما الخيار السياسي الأفضل من الديمقراطية؟**). لأنهم يحسبون أنه ليس من واجبهم ـ كأفراد وجماعات وتيارات ـ أن

يوفروا بدائل عمليّة ناجعة للنظام السياسي الديمقراطي بهياكله وآلياته ومؤسساته. خاصة في ظل الفراغ التشريعي المُرعب في التنظير السياسي.

إن العدالة والمنطق يفترضان أن نختبر النظريات السياسيّة المُتاحة، ونفحص البدائل المتوفرة، لنصِل إلى تحديد **(أفضل المُتاح)**. لا أن نكتفي فقط بالنقد التقويضي، ومن ثَم الإحالة إلى نموذج **(مُنتظر ومأمول)**، لا نملك حتى الخطوط العريضة له، ولا أحد يدري متى ستكون ساعة ولادته، أو إن كان ثمة شيءٌ حقيقي وراء الأفق، أم أنه سراب بقيعة لن نجني معه سوى مُمارسة حُلُم الانتظار المُمتد دون حدود.

وأنا هنا لا أطالب المُعترضين على النظام الديمقراطي بوجوب تصنيع نظام سياسي ناجز ومكتمل ومُجرّب ليكون بديلاً عن الديمقراطية. بل سيكون مقبولاً ـ كبداية ـ لو وضعوا فقط ملامح عريضة للنموذج الذي يرونه الأصوب لهيكليّة النظام السياسي وآليات الوصول للسُلطة، بما يضمن حِفظ الحقوق ويحدّ من الجور والظلم.

أو لا أقل من أن يُحيلنا المُعترضون إلى كتاب أو دراسة لباحث أو مُتخصص أو أكاديمي أو سياسي، وضع فيها مشروعاً بديلاً للنظام السياسي الديمقراطي، ويرون أنه الأقرب للشريعة ولتحقيق مصالح الأمة.

إلا إذا كانت المنظومة الإسلامية المُحافظة ـ السلفيّة وغيرها ـ بكل متخصصيها وسياسييها وباحثيها عجزت عن إصدار دراسة واحدة تضع فيها ملامح للنظام السياسي البديل عن الديمقراطية،

والمتضمّن لآليات تمنع الظلم والاستبداد، وتضمن صدقيّة الشورى ودوامها.

وأنا هنا لا أطلب شيئاً مُعجِزاً، بل هو بدهيّة بحثية لكل تيار سياسي وفكري عريض وممتد كالتيار السلفي. لذا حين انتقد حزب التحرير الإسلامي فكرة (الديمقراطية الغربية)، وضع مكانها نظرية أخرى ـ تتشابه في كثير من هياكلها مع النظام الديمقراطي ـ يُمكن مناقشتها ودراسة مكامن القوة والضعف بها.

وأنا هنا أكرر.. لا نريد أن يضع الناقدون للنظام السياسي الديمقراطي نظرية متكاملة وناجزة كما فعل حزب التحرير الإسلامي، بل ستكفينا الإشارة لملامح عريضة لمشروع سياسي يحفظ الحقوق ويمنع الظلم.

من ناحية أخرى يحق للباحث أن يوجه تساؤلاً لمنظِّري المنظومة السلفية الرافضة للنِظام الديمقراطي.

لماذا لم نشهد أي مُمانعة سلفيّة لكل الهياكل والمؤسسات وأنظمة الدولة والمُجتمع المستوردة من الغرب؟! فنِظام مجلس الوزراء، ونِظام الجامعات، وهياكل المُستشفيات وأنظمتها الصحيّة، وأنظمة المصارف والمؤسسات الماليّة، ونظام الشركات التجاريّة، ونظام تخطيط المدن، والمرور، والأمن، والتعليم ....الخ، بل وحتى أنظمة كليّات الشريعة والمعاهد العلميّة، وألقاب الدرجات العلميّة ـ كالدكتوراه ـ التي يتسابق للحصول عليها كثيرٌ من طلبة العلم. كلها أنظمة وهياكل مستوردة من الغرب. ولم يجد السلفيون أدنى حرج

في استقدامها والاستفادة منها واستيعابها في بنية المجتمع المُسلم، ما دامت لا تحتوي على ما يتضاد مع أصول الشريعة وثوابتها، وفي الوقت ذاته فيها نفع وخير للمُجتمع المُسلم.

لماذا إذن لا نجد ضراوة المُمانعة والرفض إلا حين يكون الحديث عن هياكل السلطة الديمقراطيّة التي تحدّ من نفوذ الحاكم، وتمنع الظلم، وتضمن صدقيّة الشورى؟!

بقي أن أشير إلى أن ذلك الشيخ العجوز يمكن أن يعود إلى بيته دون أن يكون مُجبراً على شراء أيٍ من الأواني المنزليّة المعروضة. وأن ذلك الشاب الجامعي يمكن أن يُقرر تأجيل شراء (اللاب توب) إلى أجل غير مُسمى.. بينما نحن ـ وكل شعوب العالم ـ لا نستطيع أن نُقرر رفض كل خيارات الأنظمة السياسية المُتاحة، واختيار حالة الفراغ السياسي، والانعزال في جزيرة نائية! بل نحن مُجبرون على أن نعيش في ظِل (نظام سياسي ما). وهو ما يجعل من منطق (المُفاضلة بين الخيارات والبدائل المُتاحة في الأنظمة السياسية) أكثر ضرورةً وإلحاحاً.

* * * *

وإذا ما قمتُ بتطبيق عملية (اختبار النظريات، وفحص البدائل) على النظام السياسي التقليدي، ومارستُ نفس الدور النقدي الذي يمارسه ناقدو النِظام الديمقراطي، وذلك باختبار وفحص النموذج السياسي الوحيد (الحاكم المتفرّد) في تجربتنا التاريخيّة، وهو المُطبّق حالياً في عدد من دولنا الإسلامية. وذلك عن طريق طرح عدد من

الأسئلة حول الخيارات المُتاحة للأمة - وفق الرؤية السلفيّة - في حال تغوّل السلطة واستبدادها.

ورغم أنني لن أفترض خيارات غير مُمكنة عمليّاً وشبه مُستحيلة واقعياً ـ كما فعل ناقدو النظام الديمقراطي بافتراضهم المتكرر (وماذا لو اختارت الغالبية الساحقة من الشعب المسلم تنحية الشريعة)! ـ بل إن مُعظم الأسئلة والافتراضات التي أقوم بطرحها كان لها تطبيقات تاريخية وواقعية عديدة. إلا أنني على يقينٍ أن مجرد الإجابة عن هذه الافتراضات سيُظهر لنا حجم الهوة المُرعِبة في النظريّة السياسيّة المُطبقة في مجتمعاتنا.

سأسرد فيما يلي بعض الأسئلة الاختباريّة للمنظومة السياسيّة التقليديّة، وعن الخيارات المُتاحة للأمة في حال تغوّل السلطة واستبدادها.. هذه المنظومة السياسيّة التقليديّة تتكئ على خطوط عريضة، منها:

ـ تشريع بيعة المتغلّب، وأنه حاكم شرعي يجب له السمع والطاعة.

ـ أن الطُرق المُتاحة لإصلاح السلطة تكمن إما بالاكتفاء بالنصيحة السريّة، أو بإضافة مشروعيّة الإنكار العلني.

ـ أن على المسلم أن يسمع ويطيع ولا ينزع يداً من طاعة، حتى يرى كفراً بواحاً عنده من الله فيه برهان.

ووفق هذه الخطوط العريضة للنظام السياسي التقليدي في العلاقة

بين الأمة والحاكم - وهو الذي تتبناه غالب التيارات السلفيّة - أطرح ثلاثة محاور من الأسئلة:

المحور الأول: في حالة ـ كالتي نعيشها اليوم ـ ينعدم فيها وجود خليفة للمسلمين (حاكم واحد)، ويوجد عِوضاً عنه خمسون حاكماً مُختلفاً ومُتفرقاً يحكمون أرض الإسلام. فوجوب البيعة حينئذٍ تكون لمن؟

هل تكون البيعة بحسب الجغرافيا التي يلزم منها ضِمناً الاعتراف بالحدود الوطنيّة التي صنعها الاستعمار؟

أم أن البيعة تكون للحاكم الأصلح والأتقى والأكثر تطبيقاً للشريعة؟

وماذا يفعل المُسلم في حال كان كل هؤلاء الحكّام لأرض الإسلام لا يُطبّقون الشريعة؟ هل لا تلزمه البيعة لأحدهم حينئذٍ؟

وماذا في حال كان هناك حاكم واحد فقط يحكم بالشريعة. ويسيطر فقط على بِضعة جبال في الحدود الأفغانيّة الباكستانيّة. هل تجب على المُسلم البيعة له؟ وهل تجب عليه الهجرة إلى الأرض التي يحكمها؟

المحور الثاني: لنفترض جدلاً أن الحاكم المسلم الشرعي ارتكب كل الموبقات ـ دون الكفر ـ، فشرب الخمر في الطرقات.. وقتل ظُلماً وطُغياناً وبغياً نِصف الشعب المسلم، وسحل العلماء والدعاة في مجازر مروّعة ترتعد لها فرائص هتلر وستالين وصدام حسين.. وشرّع

لجنوده اغتصاب نساء المسلمين الشريفات في بيوتهن .. ونَهَب أموال الناس بالقوة، وصرفها على بغيه وضلاله وفسقه وظلمه، وجعل المُسلمين في فقر مدقع وبؤس وكفاف.. ولكنه مع كل أفعاله الشنيعة تلك لم يرتكب (الكفر البواح)، ولا زال يُصلي أمام الناس.. فما التصرّف الشرعي مع هذا الحاكم؟ هل يجب على المُسلم شرعاً أن (يسمع) و (يُطيع) ولا ينزع يداً من طاعة؟ ويكتفي بنُصحِه في السر، ويعتقد أنه بذلك قد أُعذِر أمام الله؟!

ثم ألا ترون معي أن شعباً كهذا ـ يملك كل هذا القدر من مُبررات السمع والطاعة للحاكم مهما فعل ـ هو الشعب المثالي والنموذجي الذي يتمنى أن يحكمه كل طُغاة الأرض؟!

المِحور الثالث: ما المقصود بالكُفر البواح؟ وما تطبيقاته الواقعية بحسب التفسير السلفي؟.. وهل يُعد (تشريع الربا) رغم قطعيّة حُرمته في الشريعة، والتحالف والصداقة والخضوع لدول كافرة (كأمريكا وبريطانيا) أسست ودعمت وموّلت مشروعات الاحتلال للدول المسلمة في فلسطين والعراق وسواها. أن هذين الأمرين ـ دون كثير سواهما ـ يُعدّان في الأدبيّات السلفيّة من (الكفر البواح) الذي يجوز معه الخروج على السُلطة. باعتبار أن من أهم المكفّرات التي تُجيز الخروج في التنظير السلفيّ هو تشريع العمل بما حرم الله. ومساندة الدولة الكافرة في حروبها على الدول المسلمة، بل والخضوع الكامل لها. وهو ما تبنّته التيارات الجهادية التي أدخلت مجتمعاتنا في دوّامة الدم والعُنف.

هذه الأسئلة رغم بساطتها ومحدوديتها، ورغم وجود تطبيقات

تاريخيّة وواقعية لها في كثير من مُجتمعاتنا العربية، إلا أننا لن نجد عند المنظومة السياسيّة التقليديّة أي إجابات عمليّة مُحدّدة، لأنها لا تملك في الواقع إلا خيارين اثنين: (الخضوع / أو الخروج المسلّح).

بينما تبدو الإجابة سهلة للغاية عند المنظومة الدستورية الديمقراطية.

- فالحاكم الذي تجب له البيعة والطاعة، هو من جرى بينه وبين شعبه (عقدٌ اجتماعي)، يتمثل في اختيار غالبيّة الأمة له عبر النظام الانتخابي.

- وإذا أخطأ الحاكم وظلم، يمنعه البرلمان ويُحاسبه.. وإذا ازداد طُغيانه وظُلمُه، يحق للبرلمان عزله وتنحيته وإعادة القرار للأمة عبر انتخابات مُبكّرة.

- وإذا اختار المُسلمون حاكماً واشترطوا عليه تطبيق الشريعة، لكنه انحرف عنها. يحَق للأمة حينئذٍ أن تقوم بعزله وتغييره.. وإذا اتخذت غالبية الشعب قراراً بتنحية الشريعة عن الحكم (رغم أنه احتمالٌ أقرب للاستحالة وليس له سابقة تاريخيّة واحدة)، فعلى المُطالبين بتطبيق الشريعة أن يكونوا حينئذٍ في (جبهة المعارضة)، وأن ينزعوا عن هذه السُلطة شرعيتها الدينيّة - وإن بقيت شرعيتها الواقعية والسياسيّة - وأن يقوموا بكل ما يملكون من إمكانات حركية ومالية وفكرية وإعلامية من أجل التغيير السلمي للسلطة.

أعتقد أننا سنكون أقرب للعدالة والمنطق والإنصاف، وأكثر

انسجاماً مع مقاصد الشريعة، حين نقوم بعملية (اختبار النظريات، وفحص الخيارات، وتقييمِ البدائل) كي نصل لاختيار أفضل (الخَيارات المُتاحة) في أشكال النُظم السياسية، وأكثر النماذج تطبيقاً للمفاهيم الشرعيّة في الاختيار والشورى، وأكثر النُظم تحقيقاً لقيمة العدل، وأوسعها تمثيلاً لقرار الأمة، وأحراها بصيانة الحقوق ومنع الظلم والجور.

لماذا لا نوفِّر بدائل أخرى غير الديمقراطية؟!

مع أنه يتوجب ـ من حيث المبدأ والمنطق ـ أن يقوم المُعترض على فكرة النظام الديمقراطي بالتبرير العِلمي لهذا الاعتراض قبل أن يُصدر حُكم الرفض، حتى لا تكون دوافع هذا الرفض وجدانيّة وذوقيّة لا عِلميّة وواقعيّة.

إلا أن هذه الدعوة لتوفير بدائل أخرى، تبدو وكأنها تفترض أن هناك من يضع المُسدّس على رأس أي أحدٍ يحاول التفكير في إيجاد نظريات سياسية مُختلفة عن النِظام الديمقراطي!.. أو أن مُجتمعاتنا اكتشفت النظام الديمقراطي فجأة بعد فوز باراك أوباما في الانتخابات الأمريكية. وأنها تحتاج فقط إلى بعض الوقت كي تُخرج لنا أنظمة سياسية أكثر تفوّقاً وعدلاً!

وكأن الأمة المسلمة لم تُعانِ من غياب (نظام سياسي عادل) منذ قرون طويلة. وأنها كانت مُرتَهَنة فقط لحُلُم انتظار (إمامٍ عادل) لا يفتأ حين يأتي في بِضع سنين، حتى يختفي بعدها قروناً طويلة.

وكأن مُجتمعاتنا الإسلامية لم تواجه سؤال الديمقراطية منذ أزيد من قرن من الزمان. ولم تُعايش تجارب النِظام النيابي منذ تأسيس

مجلس المبعوثان العُثماني في عهد السُلطان عبدالحميد الثاني في العام ١٨٧٦م. والمجلس النيابي في مصر عام ١٨٦٦م في عهد الخديوي إسماعيل. مروراً بالتجارب النيابيّة في سوريا والمغرب والعراق ولبنان والجزائر وسواهم. وانتهاءً بتجربة الانتخابات في بدايات عهد الدولة السعودية الثالثة حين أقر الملِك عبدالعزيز نظام المجلس الأهلي في مكة المكرمة عام ١٩٢٥م.

وأضف إلى هذه التجارب العمليّة، الحضور الكثيف للجانب النظري الراصد للتجارب الديمقراطية الغربية في الكتب والدراسات والدوريات.. ومع كل هذه المُعايشة العمليّة والحضور النظري للفكرة الديمقراطية، لم تتمكن مجتمعاتنا بكل مفكريها وسياسييها وعُلمائها من إنتاج نظرية سياسية بديلة تفوقها عدلاً وتمثيلاً للأمة!

ولكن . .**هل يعني هذا أن الديمقراطية باتت (نهاية التاريخ)؟**

بالطبع لا.. بل على الأمة أن تسعى دوماً للبحث عن النموذج الأفضل، والأكثر التصاقاً بالشريعة، والأقرب لترسيخ العدالة، والأوسع تمثيلاً للشعوب.

وحين نصل إلى إنتاج (نموذج أفضل). فلا حرج ساعتها في أن نُلقي بالنظام الديمقراطي في سلّة المُهملات.

ولكن.. وحتى نصل إلى هكذا نموذج، ألا يجب على مُجتمعاتنا أن تبحث عن حل؟ وأن تصنع شيئاً أكثر من مُمارسة طقوس الانتظار؟!

* * * *

وبهذه المُقاربة لأفق الحل، تتضح لنا طبيعة المُشكلة الكامنة في تساؤل البعض:

(لماذا تُصِرُّون على ثنائية «الديمقراطية أو الاستبداد»؟.. ولماذا تضعون كل خصوم الديمقراطية في خانة الاستبداد؟)

وإن كنت أتفق في تخطئة من يضع كل خصوم الديمقراطية في خانة الاستبداد. إلا أن المسألة تتجاوز حكم التخطئة أو التصويب. بحيث لا يُمكن حصر هذا التباين في الرؤى الفكرية والسياسيّة بثنائية (الديمقراطية أو الاستبداد). بل هي في حقيقتها محصورة في طريقتين لإدارة المُجتمع بين (حكم فردي / وحكم شوري)، وتتم المقابلة أيضاً بين ما يُفرزه هذان النِظامان بحسب التجرُبة التاريخيّة والمنطق العقلي من (نِظام سياسيّ أقرب للجور والظلم / ونظام سياسي أقرب للعدل).

فإذا كنا سوياً نرفض (الأنظمة السياسيّة الجائرة) ونسعى لتطبيق (نظام سياسي عادل). فيجب أن يكون لهذا السعي إفرازاته النظريّة والعمليّة، التي تتجاوز مجرد المُحاججة السجالية بادعاء رفض الاستبداد والجور، وذلك بالسعي لإيجاد (نظام سياسي عادل) تُحيل إليه، سواء كان هذا النظام (ديمقراطياً أو سواه).

أما أن يكون السعي فقط في اتجاه رفض ونقد وتشويه النموذج الوحيد المُتاح حالياً (النظام الديمقراطي). فهذا دون شك يصبّ عملياً في مصلحة الاستبداد والتفرّد والجور، وإن بدت نوايا الناقدين حسنة ومشكورة.

الديمقراطية الحُلُم .. وديمقراطية الواقع

ربما ظن بعض الناقدين للنظام الديمقراطي أن دعاة هذا النظام يحسبون أن كُل مشاكلنا السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة المُتراكمة سوف تُحلّ بمجرد قيام عمليّة انتخابية!

وهذا دون شك ينطوي على اختزال مُفرِط لطبيعة المشهد السياسي المحلي، وتبسيطٌ لأفق الحل المأمول. فالواقع السياسي والاجتماعي السيئ لن يُحل فجأة بقيام نظام ديمقراطي، كما أن مشاكلنا لن تنتهي أيضاً بوصول (مُستبد عادل).

المسألة تنطوي في صميمها على تصورٍ لـ (رؤية نهائيّة للحل). أي أن المسار يبدأ بتحديد (أفق للحل)، ومن ثم يبدأ السعي لرسم (خارطة طريق) تقوم بتوجيه مسار عربة المجتمع باتجاه الحل المأمول.

ولاشك أن كل أطروحات الحل ستواجه بمُمانعات سياسية واجتماعية هائلة. وربما يسعى بعض المُنتفعين إلى تصنيع أنظمة سياسية مُعاقة، تهدف إلى تشويه ديناميكيّة هذه النظرية السياسيّة، رغبة في إرجاع الأمور إلى المُربع الأول.

الديمقراطية تنطوي على مشاكل عديدة. فهي بطبيعتها تُشجع سلوك الاستقطاب والتكتل والتصعيد في العلاقة بين التيارات السياسيّة والفكريّة المُختلفة. وتُهيج كوامن القبليّة والمناطقيّة، وتُخرج كثيراً من مشاكل المجتمع الغائرة إلى السطح، وسوى ذلك من أمور.

لكن من يرى الواقع السياسي الحالي في ظل الأنظمة السياسيّة التقليديّة، سيصل إلى نتيجة مفادها أن العلاقة بين التيارات السياسيّة والفكريّة هي أصلاً في أسوأ حالاتها، بسبب غياب الأفق السياسي، وعدم توفر أدوات وأُطُر تنظِّم العلاقة بين هذه التيّارات، وتُسهِم في تنفيس الاحتقان عبر المُمارسة السياسيّة المفتوحة. إضافة إلى رغبة السلطة السياسيّة الدائمة في تحفيز هكذا صِراعات، بهدف إشغال كل تيار بمعاركه مع خصومه، سعياً إلى أن يقوم كل تيار بالتحالف مع السُلطة ضد التيّارات الأخرى. وهو ما يجعل كل خيوط اللعبة ـ كما نرى في واقعنا اليوم ـ بيد السُلطة السياسيّة.

كما أن تهييج القبليّة والمناطقيّة من أجل أهداف ومصالح سياسية ـ رغم سلبية ذلك ـ هو خيرٌ من تهييجها تحت عناوين (مزايين الإبل) و(شاعر المليون) وسواها من لافتاتٍ مُبتذلة.

إن المُمارسة الانتخابية المتوالية للمُجتمع كفيلة بترشيد وإنضاج الخيارات السياسيّة للجمهور عبر الزمن. لأن بقاء المُجتمع بكل فئاته وتياراته بعيداً عن المشاركة الفاعلة في السُلطة، يُبقيه على الدوام في دهاليز (المثالية المُفرطة) التي تمارس النفخ المتواصل في بالون التذمّر والشكوى، وتُسهم في انحياز هذا المجتمع إلى الخيارات

الراديكاليّة، لأن هذا المُجتمع لم يتحمّل يوماً تبِعة قراراته، ولا تعنيه الموازنات والضغوط والحِسابات التي تُثقل كواهل رجالات السلطة. ولأنه من مُسلمات التجرُبة السياسة أن (المُعارضة) هي مثالية بالضرورة، فيما (السُلطة) مضطرة إلى أن تمارس أقصى درجات الواقعيّة وفق موازنات المُمكن والمُتاح.

لذا. ربما تنزع خيارات الشعوب في بداية مُمارساتها الانتخابية إلى شيء من الحِدة والمثاليّة. ولكن بعد زمنٍ من تحمّل هذه الشعوب لتبعات خياراتها المثاليّة، ورؤية نتائج قراراتها على الأرض، سينحو المزاج الشعبي إلى قدرٍ من الرُشد والنُضج، وسيتعامل وفق موازنات الأمر الواقع. بعد أن يُدرك الناخب أن قراره سينعكس عليه دون شك سلباً كان أم إيجاباً.

وفي تجربة حركة حماس في السنوات الأخيرة تعبير جيد عن بعض التحول من مثاليّة المُعارضة إلى واقعيّة السُلطة. فبعد أن كانت حماس تمارس نوعاً من التشنيع على أي قرار يهدف إلى وقف أعمال المُقاومة والكف عن إطلاق الصواريخ، وتُقلل من قيمة العمل الخدماتي والغِذائي مقارنة بأعمال المُقاومة، شهِدت بعد وصولها للسُلطة تحولاً واضحاً في تقديراتها للموقف السياسي، وفي سلوك النشاط المُقاوم، وفي تقديرها للزمن الذي تغدو فيه الهُدنة هي أولوية المرحلة. حتى بتنا نسمع من قيادتها مقولاتٍ من مثل: (أن القتال مُقاومة، والهدنة أيضاً مُقاومة)، وهي المقولات التي كان يُرددها بعض قادة حركة فتح سابقاً. وأصبحنا نشهد قرار حماس بعقد هُدنة مقابل (رفع الحصار وتوفير الغذاء). بل ودخلت حركة حماس في

اقتتال مؤسف مع حركة الجهاد الإسلامي من أجل فرض قرار الهُدنة بالقوّة على كل الفصائل الفلسطينيّة في قِطاع غزة.. وهذا التحول نحو حِسابات الواقع هو بلا شك أمر يُحسب لحركة حماس، ويزيد من نضج تجربتها السياسية، ويجعلها قادرة على التعامل بواقعيّة أكبر، بعد إدراكها لموازنات مصالحها السياسيّة.

وفي تجربة الانتخابات البلديّة المحليّة في السعودية ـ رغم قِصرها ـ بعض الدلالات أيضاً. فرغم المُفاجأة الإيجابية بتضاؤل حضور القبيلة ـ كمُحرّك ودافع ـ في هذه الانتخابات، ومع أن العامل الأيديولوجي كان هو الحاسم في قرار الاختيار. إلا أن التساؤلات اللحوحة والمُتكررة التي نسمعها اليوم من جمهور الناس وهم يُردِّدون: **(ماذا فعل لنا هؤلاء؟!)** ستكون كفيلة بترشيد عملية الاختيار في المُستقبل، وتوجيهها نحو المُرشّح الأفضل والأكفأ والأكثر جُرأة في المُطالبة بحقوق الناس.

وخوفاً من خيارات الناخبين المثالية في بداية أي تجربة انتخابية، يتدثر بعض الليبراليين بمقولاتٍ تُسهم في إعاقة اندفاع المُجتمع باتجاه العمل الديمقراطي، كقولهم **(يجب أولاً خلق الإنسان الديمقراطي قبل مُمارسة الديمقراطية)**، وهي مقولة تُرجعنا إلى لُعبة البيضة والدجاجة. فكيف يُمكن لمنظومة مجتمعيّة لا تُمارس الاختيار في أدنى شؤونها، بل وتعيش في إطار نظري رافض للديمقراطية، من أن تقوم بتكوين هذا (الإنسان الديمقراطي)!. وهل ثمة (بوتقة للصهر) يمكن أن يتشكل عبرها المجتمع ليُنتج (إنساناً ديمقراطياً)، أفضل من المُمارسة الفعليّة للعمليّة الديمقراطيّة؟!

وماذا فعل دعاة الديمقراطية والدستور؟

قد يسأل البعض.. وماذا فعل دعاة الانتخاب والدستور عملياً غير المُطالبة الشفهيّة بتغيير الأوضاع وتكوين نظام ديمقراطي؟!

ولا أريد الدخول هنا في متاهات رصد (الإنجاز العملي) لدعاة الدستور والانتخاب.. ولكن يجب ابتداءً الاتفاق على أن مُجرد وجود (رؤية للحل) هي أول خطوة في مشروع السعي إلى خلاص المُجتمع من مشاكله المُتراكمة.

فالمجتمع الذي يريد أن يغادر موقعه المُتخلّف، يجب أولاً ـ وقبل أن يُشعل محركات الدفع ـ أن يعرف (إلى أين يتجه؟)، حتى لا تُهدر جهوده الإصلاحية، ويضيع وقود الاشتعال في مسارب التيه أثناء رحلة البحث عن طريق الخَلاص.

بات بدهيّاً أن التأصيل النظري والتقعيد العقلي هو المِحور الأساس لأي حركة إنسانية فاعلة. لأنه في حال وجود (رؤية للحل)، يمكن حينئذٍ صياغة (خارطة طريق) لمشروع الخَلاص من الوضع المتردي الذي تعيشه مُجتمعاتنا العربية.

وبالطبع أن مُجرد الإيمان بالعمليّة الديمقراطية لن يحل المُشكلة.

كما أن إدانة جرائم اليهود في فلسطين لن تحل المشكلة أيضاً. ورفض حظر الحجاب في فرنسا، ولعن الهيمنة الأمريكيّة، وشتيمة استبداد الأنظمة العربية لن تحل المُشكلة كذلك.

لكن الفرق بين هذه الممارسات، أن عملية الإدانة والرفض واللعن هي (ظاهرة احتجاج)، أي أنها مُجرد (تعبير عن موقف).. بينما الحديث عن الديمقراطية هو بمثابة (خطة إنقاذ) و(خارطة طريق) لأفق الحل المأمول. وذلك بمعزل عن قدرتنا الحاليّة على عمل شيء في أرض الواقع.

في تسعينيات القرن العشرين، حين كانت مُطالبة رموز الصحوة الإسلاميّة في السعوديّة بـ (منع المُنكرات وإيقاف الفساد المالي وإنهاء المظالم السياسيّة) جزءاً صميماً من الخِطاب الإسلامي، كانت تلك المُطالبات تأخذ طابع (الطلب من السُلطة) كي تقوم بعمل هذه الإصلاحات. وربما تستجيب السُلطة لهذه المُطالبات، وربما لا تستجيب. ولكنها في حال استجابت، فإن قرار عودتها مجدداً إلى تلك المظالم والانتهاكات يبقى في جيب سترتها العلوي، تقوم به متى شاءت.

أما الدستوريون، فإنهم لا يُطالبون فقط بـ (منع المُنكرات وإيقاف الفساد المالي وإنهاء المظالم السياسيّة) بل ويُطالبون أيضاً بـ (وضع آليات وأنظمة وهياكل دستوريّة تكون ضمانة لعدم تكرار المُنكر وتفشي الفساد وعودة الظلم والجور، وتمنح للشعب الحق الدستوري في مُراقبة أداء السلطة، ومنع حدوث هكذا انتهاكات). وهذا هو الفرق بين من يُطعِمك سمكة، ومن يُعلِّمك كيف تصيد.

الإعلام الموجّه والمال السياسي

ربما من أكثر ما يلفت المُتابع للنقد المُوجه للنِظام الديمقراطي، هو الغرام الشديد باستلهام تجربة (الديمقراطيّة الأمريكيّة)، باعتبارها النموذج الأكمل والأكثر تقدماً، حيث يتم فرد صفحات مطوّلة تحت عنوان (عيوب الديمقراطيّة) للحديث بشكل أدق عن (عيوب الديمقراطية الأمريكية). وهو يعني إسقاط سلبيات (تجربة محدودة) على (نظام ثري ومُتعدد)، وهو ما يُسهم دون شك في تكبيل التنوع الديمقراطي بقيود حديدية عليها ختم الكاوبوي الأمريكي.

التجربة الديمقراطيّة الأمريكيّة تنطوي على ممارسات سلبيّة غير مُعتادة في النُظم الديمقراطيّة الأخرى. كالتأثير المُفرط للوبيات المال وشركات السِلاح والنفط على الحِزبين الرئيسين، والتأثير الكبير للإعلام على قرارات الناخب، وحصريّة المُنافسة العمليّة بين حزبين كبيرين. وسوى ذلك من أمورٍ تكاد تنطبق فقط على التجربة الأمريكيّة، بينما هي لا تُشكل ذات التأثير في التجارب الديمقراطيّة الأوروبيّة والآسيويّة واللاتينيّة. ولا يُمكن أيضاً أن تكون بذات التأثير في أي ديمقراطيّة تجري بالدول العربيّة، للاختلاف الجذري في بنية المُجتمع وتكوينه الاقتصادي وطبيعة مراكز القُوى داخله.

إن الحديث عن مشكلة (تأثير المال والإعلام) على العمليّة الديمقراطيّة ينطوي دون شك على بعض الوجاهة من ناحية الإفراط في استخدام ما يُطلق عليه إعلامياً بـ (الإعلام المُوجّه والمال السياسي)، لذا اشتغل كثيرٌ من المفكرين والمُشرّعين السياسيين على صياغة قوانين متعددة تهدف للحد من استخدام المال والإعلام في العمل الانتخابي، كالقوانين التي تُشرِّع القيام بمراقبة ميزانيات الحملات الانتخابيّة، ووضع سقف للإنفاق الانتخابي. وكالقوانين المُنظِّمة لتعامل وسائل الإعلام مع المُرشحين، بحيث لا يتم الترويج السافر لأحدهم.

وفي المكتبة الغربية والعربية ثمّة دراسات كثيرة تنتقد الاستخدام المُفرط للمال والإعلام في التأثير على خَيارات الناخب، وتحاول وضع تصوّرات للحُلول المُفترضة.. إلا أن هذه الدراسات تنتقد هذه الجزئيات باعتبارها تفاصيل تستحق التطوير داخل نظام سياسي يؤمنون بأهميته وضرورته. أي أنهم يؤمنون بالمبدأ ويهدفون إلى تطوير بعض السلبيات التفصيليّة. لا كما يفعل بعض الذين يوغلون في نقد تفاصيل منظومة هم لا يُؤمنون بها أصلاً، ويرفضون أصولها التكوينيّة ومبادئها التأسيسيّة.. لذا يجب أن ينصرف النقاش إلى الأصول والمبادئ لا إلى التفاصيل، وهو المسار الأكثر علميّة ومنطقاً وجدوى.

لكن تجدر الإشارة إلى أن الحديث بسلبيّة عن تأثير المال والإعلام في العملية الديمقراطية هو حديثٌ عن (الاستخدام المُفرط) لا عن مبدأ الاستخدام، لأن هذا الاستخدام ليس مثار انتقاص من

حيث الأصل، بل هو فِعلٌ مشروع، ولا يعدو كونه استخداماً لوسائط قانونية، بهدف إيصال الأفكار والبرامج والرؤى للجمهور المُخاطب. ويحق لهذا الجمهور بعد ذلك أن يختبر مدى متانة هذه الأفكار وقوة تلك البرامج.

لقد أتت الشريعة بنصوص كثيرة تجوّز فيها استخدام المال والإعلام في التأثير على قناعات الناس وقراراتهم وسلوكهم، كتشريع **سهم المؤلفة قلوبهم** الذي يُمثل صورة جليّة لاستخدام المال في التأثير على قناعات الناس ومواقفهم. وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي ورد في صحيح البخاري وفي كتاب الأم للشافعي (**من قتل قتيلاً فله سَلَبُه**) حين جعل المكسب المادي (الغنيمة) مُحفّزاً على الفِعل الأخروي (الجهاد)، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث الذي رواه البخاري في صحيحه: (**من أحيا أرضاً ميتة فهي له**). وأيضاً ما قاله رسول الله في القصة الشهيرة التي وردت في كُتب السُنن، وذكرها الإمام ابن كثير في تاريخه، حين قال عليه الصلاة والسلام لعمه أبي طالب وهو على فراش الموت، وبحضور أبي جهل وعدد من كِبار مُشركي مكة: (**يا عم كلمة واحدة تعطونها تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم**)، وهي أبرز صورة على استخدام التحفيز المادي المحض (مُلك العرب والسيطرة على العجم) مقابل النُطق بالشهادتين. وكذلك قوله عز وجل (**الذين يجاهدون بأموالهم وأنفسهم**)، حين قدم المال على النفس. وقوله عليه الصلاة والسلام لعدد من شعراء الصحابة كما في صحيح مُسلم (**اهجو قريشاً ، فإنه أشد عليهم من رشق بالنبل**) لإدراكه تأثير الشِعر واللغة على المعنويات والقناعات. وثمة نصوصٌ عديدة في هذا المعنى لا مجال لحصرها.

إلا أن ما يدعو للغرابة أحياناً، أن بعض الناقدين لاستخدام المال والإعلام في المُمارسة الديمقراطية ـ فضلاً عن عدم إيمانهم بكامل النِظام الديمقراطي ـ هم من أكثر المُفرطين في استخدام المال والإعلام للتأثير على رأي الجمهور. سواء كان ذلك في الحملات الانتخابيّة أو عن طريق المؤسسات الإعلاميّة والجمعيات الدعويّة التي يقومون بإدارتها. وكل ذلك من أجل التأثير على (قناعة) و(قرار) الجمهور بحسب الظرف والزمان والحاجة. وتجارب المؤسسات الإعلامية والدعوية وتجربة الانتخابات البلدية في السعودية خيرُ دليل على ذلك. حتى بات الإسلاميون اليوم من أكثر التشكيلات السياسية قُدرة على الحشد والتعبئة والتأثير بالمال والإعلام على رأي الجمهور. وهذا الأمر ليس مشروعاً فقط. بل ويدل على براعة واحتراف بعض الإسلاميين في ممارسة العمل السياسي الديمقراطي على أرض الواقع.

ليست (حُكم أغلبيّة)!

أود هنا الإشارة بإلماح واقتضاب إلى بعض الأفكار. رغبة في المرور السريع على بعض الموضوعات الواسعة والمُتشعِّبة، والتي تنطوي على كثيرٍ من التفاصيل، ولها علاقة وثيقة بموضوع الديمقراطية، ولكن ربما لا يتسع المجال لنقاشها بتوسّع في هذه الصفحات:

****

ثمة فرقٌ واضحٌ يُدركه دارسو النُظُم السياسية في تباين تطبيقات الديمقراطية بين الدول الفقيرة والغنيّة. حيث إن هامش التلاعب بالنظام الديمقراطي يكون مُتاحاً بشكلٍ أكبر بكثير في المُجتمعات الفقيرة، لكونها خاضعة للضغوط المعيشيّة، وتُعاني من الفقر والجهل وتدني الوعي والتعليم، وكل هذا سيُسهم في توسيع إمكانات التلاعب عن طريق شراء الأصوات، والتأثير المالي، والتضليل الإعلامي. لذا يرى بعض الباحثين أنه في هكذا مُجتمعات يجب تقديم التنمية الاقتصادية على التحرُر السياسي. أي أن التنمية الاقتصادية وتطوير الوضع المالي والتعليمي في المُجتمع هو الأساس الصلب لقيام ديمقراطيات ناضِجة.

أما في المُجتمعات الغنيّة ـ كالمُجتمعات النفطيّة الريعيّة ـ فتبدو ساعة الرمل مقلوبة، لأن المداخيل الماليّة المُرتفعة هي متوفرة أساساً. لذا فإن قيام النظام الديمقراطي هو الضمان الأبرز لوقف هدر الثروات الماليّة، ومنع استنزاف مُقدرات الأمة، والحد من الفساد والمحسوبيّات. وأن هذا النِظام هو القادر على إنشاء تنمية اقتصادية حقيقيّة في المُجتمع، وتجيير الموارد الماليّة باتجاه تكوين منظومات اقتصادية وصناعيّة وتجاريّة صلبة ومُتماسكة، تكون قادرةً على الاستمرار بعد نفاد المخزون الريعي، وتعود على المجتمع بالتطوّر، وعلى الطبقة الوسطى بالاتساع.

****

بات من البداهة التي لا تستدعي كثير تأكيد، أن الحديث عن تطبيق النظام الديمقراطي لا يعني تجاوز التراتبيّة المنطقيّة في التطبيق الميداني، فليس هناك من يتحدث عن (تطبيق فوري وشامل) للنظام الديمقراطي في مجتمعٍ هو مغيّب تماماً عن ثقافة الاختيار. بل لابد من التدرّج وفق جُرعات مدروسة وحقيقيّة، كي تُسهم من ناحية في الحد من إرباكات التطبيقات الفورية في مجتمعاتٍ غير مُمارسة للعمليّة الديمقراطية، ولكي تسحب بهدوء هواء التسليم والخضوع من البالون السياسي، لتدفع بدلاً عنه هواء الاختيار والمشاركة بالقرار. ومن ناحية أخرى لابدّ أن تكون هذه الجُرعات حقيقيّة، لا تخديريّة وفاقدة للقيمة، ولا يستفيد منها المُواطن إلا شقاء الوقوف في الطابور الطويل لرمي الورقة بصندوق الانتخابات!.

* * * *

ثمة فكرة تتردد كثيراً عند الناقدين للنِظام الديمقراطي. ومفادها أن الديمقراطية في حقيقتها ليست (حُكم أغلبيّة)، بل هي سيطرة للأقليّة على الأكثريّة. ويتم الوصول إلى هذه النتيجة بعد القيام بالعمليّة الحِسابية التالية:

إذا كان من يحق لهم المُشاركة في العمليّة الانتخابيّة هم من تتجاوز أعمارهم الثامنة عشرة أو الواحدة والعشرين، فإن هناك أكثر من نصف الشعب تقل أعمارهم عن هذا السقف العُمري، لذا هم لا يُشاركون في العمليّة الانتخابيّة.. إذاً نحن أمام ٥٠٪ فقط من الشعب هم من يحق لهم المُشاركة في الانتخابات.. الأمر الثاني أن نِسبة المُشاركين فعليّاً في الانتخاب لا يتجاوز عادة ٦٠٪ أو ٧٠٪ من مجموع من يحق لهم المُشاركة.. أي أن نسبة المُشاركين فعلياً لا تتجاوز ٣٠٪ من المجموع الكلّي للشعب.. فإذا تمّت العمليّة الانتخابيّة، وفاز (حِزب ما) بعد حصوله على ٦٠٪ من أصوات الناخبين الفِعليين. فهذا يعني أن ١٨٪ فقط من مجموع الشعب هم من اختار الحِزب الحاكم. أي أن هذا الحِزب وصل بأصوات أقليّة محدودة. وهذا ينفي مقولة (حُكم الأكثريّة).

أُدرك أن البعض قد يُدهش أمام هذا المنطق التحليلي. ولكنه سيُدهش أكثر حين يعلم أنه تم إيراد هذه الفكرة في أغلب الدراسات الناقدة للنِظام الديمقراطي!

ومثار الدهشة هنا تتلخص في عِدة أمور:

الأول: أن أغلب الناقدين ـ من الإسلاميين ـ يعيشون في ظِل

حكم فردي استبدادي، وأن النظرية السياسية الوحيدة التي يُحيلون إليها ـ بحسب ما هو متوفر في التجربة التاريخيّة الإسلامية ـ هي أيضاً (حكم فردي مُطلق). ومع ذلك هم يعترضون على سُلطة مُختارة من قِبل شريحة واسعة من الشعب، بحُجة أنها ليست أغلبيّة!.

الثاني: أن المُماحكة في هذا المنطق جعلت الناقدين يُطالبون بحق المُشاركة في العمليّة الانتخابيّة حتى للأطفال والفتيان القاصرين. وهو منطق غريب يتعارض مع بدهيات العقل الإنساني (الذي حدد سِناً لبدء الإدراك والوعي)، ويتعارض أيضاً مع ثوابت الشريعة (التي وضعت سِناً للتكليف والرشد).. وقد تزيد الدهشة حين تجد أن بعضهم يُورد خلف هذا الاعتراض. اعتراضاً آخر مفاده (أن الديمقراطية تسمح للعامّة والبُسطاء والغوغاء في المُشاركة باختيار السُلطة)!. فهم من ناحية ينتقدون النِظام الديمقراطي لعدم سماحه للأطفال والقاصرين بالمُشاركة في الانتخابات. ثم هم ينتقدون في الوقت ذاته شريحة كبيرة تقع ضمن (الفئة المحدودة المُشاركة في العمليّة الانتخابيّة) بحُجة أنهم (بُسطاء وغوغاء وعامّة)! رغم أنهم من الفئة الراشدة عُمرياً والمُكلّفة شرعيّاً!!

الثالث: أن هذا المنطق يفترض لزوم إجبار الناس على تحديد خياراتهم السياسيّة، حتى لو كانوا غير معنيين بالسياسة، وغير راغبين في المُشاركة بالعمليّة الانتخابيّة. وأقصد أولئك الذين يحق لهم التصويت، ورغم ذلك امتنعوا عن المُشاركة في الانتخابات.

ببساطة شديدة: المقصود **(بحُكم الأغلبيّة)** هو حكم أغلبيّة

المُشاركين في العمليّة الانتخابيّة. لأن المُحجِمين عن المُشاركة قد اختاروا طوعاً ألا يكون لهم رأي في العمليّة السياسيّة. فضلاً عن الأطفال والفتيان القاصرين عن الإدراك والمعرفة والفرز للخيار الأفضل والأصلح لنموذج الحكم.. المُهم فقط أن يكون خيار (المُشاركة في اختيار السُلطة) مُتاحاً لأي مواطن تنطبق عليه الشروط المُحايدة للمُشاركة (كالشروط العمريّة). وألا يكون هناك فرز على أساس غير موضوعي، كالفرز العِرقي أو الثقافي أو الجغرافي وسوى ذلك. وحينئذٍ يحق لأغلبيّة المُشاركين في العمليّة الانتخابية أن يُحددوا الخيار الأفضل للسُلطة السياسيّة، ومن يرتضونه للوصول إلى سُدة الحُكم.

الوقود الأخير

رغم الاتفاق على أهميّة الفِعل النقدي في تطوير المنظومات، وإنضاج الأفكار، وصقل التجارب.. إلا أنه يمكن لأي أحد في الوقت ذاته ـ وتحت لافتة النقد ـ مُمارسة التشغيب على أي فكرة أو مفهوم أو شخصية أو تيار، بمجرد البحث عن مواطن ضعف هنا أو هناك، واستحضار مُفردات التشنيع والتهويل والتصعيد بشكل يوحي بقُرب الهلاك ودنو القيامة!.. وهذا الفِعل لا يعدو أن يكون نوعاً من المُماحكة السِجالية غير المعنيّة بالمعرفة، ولا بالصالح العام، ولا بخَلَاص المُجتمع من أزماته الضاربة في عُمق وجدانه وتكوينه.. هو فِعلٌ يدخل في إهاب البذاءة السلوكيّة، وإن تلفّع بِغِلالة رقيقة من شعارات الدفاع عن الدين والشريعة، أو لافِتات التنوير والحضارة والتطوّر.

حين نتحدث عن ضرورة الديمقراطية في المُجتمع، فنحن نتحدث ابتداءً عن وجود مُشكلة خانِقة تحتاج إلى حل. وبالطبع سيكون أول من يختلف معك في ذلك هم أولئك الذين يرون (ألّا وجود للمُشكلة أصلاً!). وأن هذه الدعوى للحقوق والعدالة هي مُجرد إفراز للتأثر بالدعاية الخارجية المُضادة للوطن!. لذا بات بدهياً

أنه لن يصِل معك إلى (نتيجة) من يختلف معك في المُقدمات.

من يُدرك طبيعة المشكلة، ويشعر بوطأة الأزمة، هو حتماً من سيكون معنيّاً بالبحث عن حلول.. وبالطبع ليس المقصود بـ (إدراك المشكلة) هو الشعور بها عبر أزمة ذاتيّة، كالمُعاناة من التهميش، أو الوقوع تحت نير ظُلم سافر. بل ربما يكون هؤلاء ـ أحياناً ـ مدفوعين بتوترات شخصيّة، يغيب معها الإدراك الواعي والهادئ لبنية الأزمة ومسارات الحل.. إن المُتابع للنشاطات المُطالبة بالديمقراطية والعدالة والحقوق في العالم العربي، سيجد أن من يتصدرها عادة هم أبناء الطبقة الوسطى، الذين لا يعيشون تحت ضغوط أزماتهم الشخصيّة، ولا يُعانون من التهميش والفقر والبطالة. بل هم يتجاوزون عادة (الصالح الشخصي) إلى (الصالح العام)، وهو ما يُكسِب مطالبهم الإصلاحية طابعاً عقلانياً هادئاً ومتحرراً من الاحتقان والتوتر والضغوط الحياتيّة.

إذا كان الإسلاميون في مجتمعاتنا يشعرون بعُمق الأزمة، ويتفقون على مشروعيّة وأفضلية (الاختيار والمُراقبة والمُحاسبة) ومشروعية (الانتخابات).. فلماذا لا يُصاغ مشروع عملي وفق هذا المُتفق عليه. بدل أن نُمعِن البحث وراء تطبيقات حادة وتفسيرات مُتطرفة، كي ننحر على مقاصلها كل فضائل النِظام الانتخابي، ونكون كأولئك الذين لا يعرفون من الإسلام إلا تعدد الزوجات، ولا من السلفيّة إلا أسامة بن لادن!

لماذا لا يكون هناك سعي حقيقي لحل الأزمة، بدل أن نضيع في

مساربِ أسئلة افتراضية تُبعد بالخيال، ولم تتحقق مرة واحدة في تاريخنا الطويل من مثل: **(وماذا لو اتفق الشعب المُسلم على رفض الشريعة؟)**. أو أسئلة ليس لها أي تبِعات عمليّة على أرض الواقع، ولا تعدو أن تكون حديثاً عن ظواهر صوتية، مثل: **(وماذا لو طالبت الأقليّة بتنحية الشريعة؟)**.. كي تكون تلك الأسئلة بمثابة حائط الصد ومُبرر الرفض لقيام نظام يحفظ الحقوق والعدالة، ويمنع الظلم والجور، ويجعل الشعب رقيباً على أفعال السُلطة.

أعتقد أن (الوعي بالأزمة) هو المدخل الرئيس للوعي بالحل. وأن إدراك (عُمق المُشكلة) هو من سيحقن في أوردتنا وقود السعي إلى الخَلَاص، وجُرعة الأمل بعالمٍ أفضل.



هذا الكتاب

حين نتحدث عن الديمقراطية، فنحن نتحدث بالضرورة عن نزيفنا المُشتعل دوماً في فِلسطين، وفي بقيّة أوصال الجسد الإسلامي المُنهك.. عن كل أوجاعنا المتنامية ونحن نرقب هذه الوحشية والدمار والإمعان في الإذلال وهتك الكرامة، ولا نملك حيال ذلك إلا تسويد بيانات الإدانة، وتحبير مقالات الرِثاء، والنوح على آلامنا المكتومة.

حين نتحدث عن الديمقراطية، فنحن نتحدث عن التغيير، عن إصلاح أوضاعنا المُتداعية، عن التنميّة الاقتصاديّة المُعاقة، عن إرادة الشعوب المسلوبة، وعن غضبنا الذي لا رجع لصداه، وعن حناجرنا المبحوحة وهي تصرخ بمن لا يسمعها، وتناشد من لا يُقيم لها وزناً.. ولنا أن نحلُم ساعتها ونتساءل: ماذا لو كان القرار بيد الشُعوب؟

هو حديثٌ عن الاستبداد والفساد والظُلم والاستئثار.. حديثٌ عن إدراك ما يُمكن إدراكه، والنجاة بمن لم يجتاحه الغرق.

الثمن: ٥ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-533-80-3



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت - لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com